中華律藏

中華律藏 第四十九卷

近現代高僧學者講律（八）

國家圖書館出版社

寧波觀宗寺

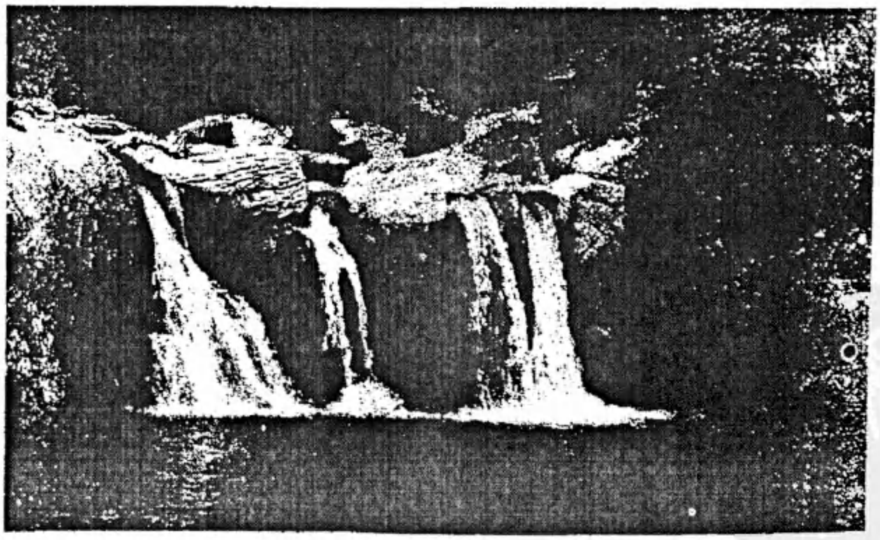
弘法栞

第三十二期

中華民國二十五年

佛曆二千九百六十三年

◀國曆九月出版▶



弘法栞社編發

戒乘緩急說

眞寂

末法衆生。根鈍障重。修於乘者。則偏於乘。行於戒者。則住於戒。殊不知乘以戒濟。乘若無戒。則功不完成。戒以乘圓。戒若無乘。則行不解脫。蓋乘可以利根。戒可以排障。戒急乘緩者。雖無障而根極鈍。得道甚難。人天報盡。仍墮三途。乘急戒緩者。根雖利而障太重。縱能見佛聞法。亦必泥梨苦盡。方有出頭之日。是皆偏行不當學。然大經云。於戒緩者。不名爲緩。於乘緩者。乃名爲緩。又云何通。當知涅槃扶律談常教。佛對全無理觀。不知佛性常住者。作如是說。非謂偏於乘而廢於戒也。如世無清淨持戒之人。僧則損滅。佛道犇興。故世尊又囑云。吾沒之後。汝等當以戒爲師。又云戒爲無上菩提本。菩提梵語。此云道。道者通義。謂戒可以通涅槃。則戒亦有乘矣。吾人於大乘戒不生懈怠。是名眞奉戒也。然又不可視戒爲小節。致疏因果。其失非輕。不可不慎。智者持戒。戒中必有乘。何則。精於嚴持。持至無所持而持之時。求持尚不可得。安有緩急耶。總之乘也戒也。皆不可緩。蓋妙法難

聞。所謂千生萬刼。難遭難遇。今幸遇之。法法皆當急。孜孜汲汲。惟日不足。豈可説緩哉。及至圓通已後。不住於乘。亦不住於戒。不偏於緩。亦不偏於急。通權達變。惟義所在。無時無事而不任運於中道也。然其初也。不可不急於戒。繼之不可不急於乘。古德云。物有本末。事有終始。知所先後。則近道矣。以戒為本。從事達理。庶可免於末法之失。

對於持戒的一些體會

唐仲容

戒律是佛教徒生活行動的指南。

戒律在佛典中有時比做「城塹」，意思是說，它是防禦罪惡災害的堅強堡壘；有時也稱做「根本」，意思是說，它是求解脫利益的堅固基石；有時更把它叫做「莊嚴具」、「塗香」、「薰香」，意思是說，它是使我們思想純潔，品行端正，增長善法，獲得種種善舉的法寶，使整個教團清淨和樂。

戒律有最極豐富的內容。三藏中有律藏，諸學中有律學，諸宗中有律宗，非短短篇幅能盡述其義。但以戒條而論，在家男女，通有五戒，出家沙彌、沙彌尼有十戒，正學六戒，比丘二百五十戒，比丘尼三百零三戒，却是有條不紊，易於了解，易於貫徹到實踐生活中去。

戒律條文雖多，總的精神不外於止惡、行善、利他的所謂律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒三方面。其中最基本而具體的行持，首先應從律儀着手，尤應從禁止殺、盜、淫、妄語、兩舌、惡

口、綺語和貪、瞋、惡見的性罪戒上用力。總之，修學律儀戒，必須在個己心地上洗滌貪、瞋、惡見的壞思想，端正身口行爲，並修慈悲、緣起等觀，以長養慈悲心和正知正見。必於佛所制的性罪戒有了深刻的體會與善巧的護持，才有堪能守持遮罪戒。犯遮罪戒，會失却防護性戒的警惕性，同時也容易引起社會的譏嫌。所以守好遮罪戒，就是爲守持性罪戒準備條件。若於性罪、遮罪全無違犯，即具足成就聲聞、菩薩等三乘的共學戒。

菩薩守好律儀戒，即可進而修學攝善法戒和饒益有情戒。菩薩戒的特點：一、它不以消極的止惡爲第一義，而特別側重積極勝進的精神。二、它的積極勝進不是在於追逐局限性的利益，而是在於修德攝善成就無邊功德，圓滿福智資糧，所以全部戒律都貫串着悲智等運的精神。三、它的修德攝善，就是全心全意爲人羣服務，爲有情服務，雖不完全否定自利，但其自利是始終建築在利他的基礎上面的。因之，菩薩四重戒的事實是指：一、貪求名利，自讚毀他；二、現其財德，性慳不施；三、長養忿纏，不捨怨結；四、謗菩薩藏，愛樂似教。這四條，在戒所禁除的，由於它的動機與手段俱屬不善，尤其是妨害他人善法的進行，是不善意業與不善身業或不善意業與不善語業的結合，因而都是絕對不善，而成爲四十三輕罪的根本重罪。從修菩薩行的意義來講，四重罪更是我、法二執和煩惱、所知二障惡法增長的重要條件，它會嚴重地妨家菩薩種性的萌芽，所以無論在任何情形下都不能有所違犯，設犯一種，即不得爲菩薩。如何才能不至有所違犯？

這就必須經常安住正命，從存心處事上盡量培養忘我利人的精神，絕不計較個人利益，尤其不能頌揚己德，傳人過失，用損人利己的卑劣手段來實現個人企圖。同時，必須經營正業和努力學習正法，隨時作好爲有情拔苦予樂的準備。在處事待人方面，尤其要注意作風和態度，就是說，作事時，必須安詳從容，不厲聲色，而待人時，必須慈祥和藹，不動瞋怒。就是他人有過，也只能善意地、和藹地勸導，絕不能積恨不捨，以圖報復。至於智慧的修學，主要在於修證，而修源於思。思源於聞，聞則眞緣如來所說的教法，教有權實，法有了不了義；必須依據依法不依人、依義不依語、依了義不依不了義、依智不依識的實事求是的方法來習教講法；對於眞實了義，即竭力信受宣揚，對於相似教法，即竭力拒絕或破斥。

菩薩守好根本的四重戒：菩薩律儀戒在於攝善法和饒益有情二戒，作持重於遮持，利他重於自利。要具足成就一切淨戒，還須注意以下五個問題：

一、必須具備堅固信願：這有持戒方面是一個十分重要的問題。因爲只有對諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜等眞實諦理，以及起惑造業必感有漏苦果，修戒定斷煩惱業必得究竟解脫，廣習五明勤修六度必能成就無上菩提等染淨因果深信不疑，對資糧、加行、見、修、究竟等位聖賢的眞實功德至心皈敬，才能具有堅強的自信心，發起堅固正願迫切地要求受持淨戒，向着轉染成淨、斷障證眞的途徑努力前進。

二、必須經常從事正當的勞動：佛陀常敎人們安住淨命，戒律更有禁止味邪命法的明文。怎樣才能安住淨命、遠離邪命呢？這就必須經常從事正當的勞動，因爲從事不違實相的資生產業的勞動，就可以創造財富，小至個人的生活能自供自給，無怍無愧，大至以餘力益及他人，增加他人的幸福，基本上就提高了個人的道德品質，而使生活活動與戒律的眞精神完全結合。因爲通過具體的勞動，可以使心念專純，身業平實，語業誠信；可以防止爲個人的生活而滋長貪瞋毒苗。

三、經常對自己的生活進行嚴格的審察：第一、必須時時伺察，盡量在自己的言語行動以及思想動機等方面，尋找過失，搜索缺點，再再審察：看自己所受持的止惡、修善、饒益有情的律儀有否違犯。這樣周遍尋思，周遍伺察，最初也許不能充分發現自己的缺點和錯誤，久之，隨着持戒自覺性的提高和審察功夫的純熟，一言一行，一思一念，都不放過，也就能夠發現自己的過失。古人說，庸人無過，賢人過少，聖人過多，正是此中親切的經驗之談。第二、必須發露。這就是說，對自己生活加以伺察之後，如果發現過失，即應審此過失在身、語、意三業中何業所攝？但無論屬身、語、意何業，若是犯戒罪行，必須認眞發露。這就是說，要認識自己所犯過失，於己於他都無利益，即應向諸尊長及諸同法，至誠而毫無保留地將所犯過失完全發露出來，聽取別人的敎誡和批評。

四、善慧抉擇：要知道制戒的是圓滿清淨者，而持戒的正是要從煩惱纏縛中得到解脫者；戒

律是教條式的條文，而持戒正是通過這些條文靈活地在生活中實踐。這就意味着持戒並不是把所有戒律都無條件地加以受持；相反地，這是要通過善慧抉擇，而有靈活性地受持。要知道佛陀制戒，許多條文是隨順當時印度的自然環境和社會環境而提出的，這就需要認眞抉擇。又如律儀戒以止惡爲主，攝善法戒以修善爲主，饒益有情戒以利他爲主，諸戒的性質和作用既各不同，而持戒的態度亦應隨之而異；所以瑜伽師地論講律儀、攝善法、饒益有情等戒的行相，各有不同。同時，諸戒性質既各不同，而圓滿修持，有時彼此間一定會有抵觸，而且有時還會發生尖銳的抵觸。如善權方便，現行七支性罪時，這是持戒中最大關鍵處；在對善惡兩者的避輕就重，和避重就輕的問題上，非特別愼重考慮不可。又如在修布施、愛語、利行、同事四攝法時，就會發生利己與利他的矛盾，也非如理審決不可。若求在這些地方做到靈活便通，恰如其分，就必須加以方便善巧的抉擇。如果沒有這種抉擇善慧，持戒將感到處處困難或者將成爲一個十分呆板的人。

五、與遵守憲法法律相結合：這一問題，是屬於當前持戒的基本態度和基本方法之一的重要問題。經論處處宣說，持戒必須隨順世間，不越世間，隨順毗奈耶，不越毗奈耶。這顯示了持戒必須與時代精神和現時的社會生活相結合。理由是，法從緣起，任何一個佛教徒，都不能離開國土因緣、時節因緣、衆生因緣而獨立生存，而去執持淨戒，所以我們必須在遵守憲法和法律的前提下來受持戒律。實際上，在新中國，我們看到，遵守國家的憲法和法律和受持佛教戒律是完全

相順有不相背的，這由於我國佛敎徒一方面積極愛國，一方面精進修行的事實，可以得到證明。事實已經存在了，我們這裡不過是作爲一種說明罷了。

PDG

戒律在中國佛教的發展

佐藤達玄＝著

釋見憨　鍾修三　歐先足　林正昭＝譯

PDG

目錄

第一章　中國佛教接受期戒律的普及狀況
第一節　禮教社會與佛教
第二節　為政者的佛教觀
第三節　佛教接受期的沙門生活
第四節　律典的傳譯

第五節　戒律的研究及其適應

第二章　戒律在各地區的普及狀況

第一節　戒律在中國東北部地區的普及狀況
第二節　戒律在中國中南部地區的普及狀況
第三節　戒律在中國西部、西北部地區的普及狀況

第三章　戒律的滲透及其改變

第一節　改變的步伐
第二節　道安制定的生活規範
第三節　南北朝以後出現的各種制度

第四章　道宣律師與唐代佛教

第一節　唐代佛教與庶民信仰
第二節　道宣律師的戒律研究

第三節　道宣的戒律觀（行事鈔）

第四節　戒學的各項問題與道宣的見解

第五章　道宣與戒壇

第一節　戒壇的由來

第二節　中國的戒壇

第三節　戒壇的構造

第四節　戒壇的各種現象

第六章　道宣的懺悔觀

第一節　道宣對懺悔的立場

第二節　三種懺法

第三節　道宣的懺六聚說

第七章　道宣對師徒之道的理念

第一節　師徒之道的本質
第二節　童行及其教育
第三節　和尚法與弟子法
第四節　訶責法的內容

第八章　道宣與戒體
第一節　戒體的意義
第二節　中國佛教的戒體論
第三節　道宣的戒體觀

第九章　四分律宗的形成與發展
第一節　四分律宗的形成
第二節　四分律宗的發展

第十章　《行事鈔》研究的進展

第一節 《行事鈔》研究的系譜
第二節 道宣律師門下
第三節 周律師門下
第四節 道恆律師門下
第五節 亙文律師門下
第六節 慧正律師門下
第七節 玄暢律師門下
第八節 慧則律師門下
第九節 守言律師門下
第十節 法榮律師門下
第十一節 擇梧律師門下
第十二節 師傳關係不明的律師

第十一章 菩薩戒在中國的開展

第一節 大乘思想研究的萌芽
第二節 北周的廢佛
第三節 菩薩戒的流傳
第四節 中國的出家受戒
第五節 菩薩戒的懺悔與自誓
第六節 菩薩戒普及的實況

第十二章 三聚淨戒與受菩薩戒儀

第一節 瑜伽論系的三聚淨戒
第二節《瓔珞經》、《占察經》與三聚淨戒
第三節 菩薩戒本及其受戒儀

PDG

第四節　唐代的受戒儀
第五節　禪門的受戒儀
第十三章　隋唐高僧的戒律觀
第一節　吉藏與大乘戒
第二節　智顗與大乘戒
第三節　道宣與大乘戒
第十四章　梵網戒及其實踐
第一節　形成梵網戒思想的主要經典
第二節　影響《梵網經》的經典
第三節　梵網戒本及其註釋書
第四節　新學菩薩與梵網戒的實踐
第十五章　禪宗教團與清規

第一節　唐代叢林的生活規範
第二節　北宋叢林的生活規範
第十六章　作務禪的展望
第一節　北宋佛教界的狀況
第二節　叢林的自給自足體制
第三節　依存檀信的傾向
第四節　叢林的生活實況
第五節　叢林中的修學生活
第六節　元代的叢林機構與特性
第十七章　道元禪師的禪戒一如觀
第一節　道元禪師戒學的特殊性
第二節　威儀即佛法的實踐

PDG

第十八章　瑩山禪師的禪風與清規

第一節　從道元至瑩山

第二節　瑩山清規的性質

第三節　瑩山的宗風

第四節　瑩山清規的宗教儀禮

第一章 中國佛教接受期戒律的普及狀況

第一節 禮教社會與佛教

六朝時代佛教的滲透漸深，並已具有強烈的影響力，甚至支配了民眾的精神生活。儒家教育培養出來的中國士大夫，如范泰、謝靈運等高官，都從政治意識中解放出來，轉而探求人生的意義，開始闢出弘揚佛教的途徑。

據《高僧傳》卷第七，〈釋慧嚴傳〉云：

范泰、謝靈運常言，六經典文本在濟俗為治。必求靈性真奧，豈得不以佛經為指南耶？(1)

顯示了在重視儒學實用性的同時，也意識到要超越現實的政治、經濟，要究明人生的真諦，必須依靠佛教。

又，北魏裴叔業【1】說：

命盡之後，翦落鬚髮，被以法服，以沙門禮葬于嵩高之陰。(2)

南朝陳謝貞也告知家人：

氣絕之後，若直棄之草野，依僧家屍陁林法，是吾所願。(3)

由此可見，在六朝時代佛教就已經成為士大夫的精神支柱了。但是，當佛教一方面闡述高遠的哲理，另一方面以靈力咒術在民間建構其地位時，針對「什麼是佛教」這個問題，還是以「威儀即佛法」來回應，效果較佳。

特別是在中國的社會裡，重視以禮教建立社會秩序，視「禮」為人行為的準則，認為守禮是社會的基本道德。根據《詩經．大雅》〈既醉篇〉及〈抑篇〉，人的行為必須有威儀節度，而威儀是從內在的德養流露出來的。所以，佛教若要進入這麼重視威儀的社會，出家沙門在強調佛法尊嚴的當下，所宜說的佛教倫理觀，就勢必要以尊重中國倫理並嚴守戒律為基本了。

在《高僧傳》卷第十一，〈釋僧祐傳〉裡，律學權威慧皎曾說過如下的話：

夫慧資於定，定資於戒，故戒定慧品義次第。故當知，入道即以戒律為本，居俗則以禮義為先。(4)

這是中國佛教徒傳統的想法，而接受佛教的為政者，其佛教觀也未離開這個範圍。

(1)《高僧傳》，卷第七，〈釋慧嚴傳〉（大正藏五〇，三六七下）。

(2)《魏書》，卷第七十一。

(3)《陳書》，卷第三十二。
(4)《高僧傳》，卷第十一，〈釋僧祐傳〉（大正藏五〇，四〇三中—下）。
【1】應是裴叔業兄子裴植。

第二節 為政者的佛教觀

當我們把眼光集中到佛教教團與國家的關係時，會發現它們各背負著宗教和政治的不同使命，但為了在同一社會裡並存，兩者之間必然得有密切的接觸。

自釋尊以來，佛教教團在印度一直是擁有獨特生活規範的治外法權的團體，但是處在中國這種君主專制國家，帝王奉佛或排佛的態度便左右了教團的命運。因此，佛教徒若堅持過印度的出家生活方式，以方外之士自居，拒絕俗權介入，就難保教團的存續了。

江南的教團，表面上暫時出現「沙門不敬王者論」的主張，但在帝權高漲的華北胡族國家，還是以尊崇帝王來決定政府與教團的融和。教團的發展與僧尼的增加，促使政府設置僧官以作

為統理機關，然而僧官的出現，也意味著中國佛教教團本身已經承認被帝王納入統治的事實了。

永平元年（五〇八）秋，北魏世宗下詔曰：

> 自今已後，眾僧犯殺人已上罪者，仍依俗斷，餘犯悉付昭玄，以內律、僧制治之。(1)

又永平二年冬，沙門統惠深的上言，有如下的規定：

> 僧尼浩曠，清濁混流，不遵禁典，精麤莫別。輒與經律法師群議立制。諸州、鎮、郡維那、上座、寺主，各令戒律自修，咸依內禁。若不解律者，退其本次。(2)

在同一時期，江南也有梁武帝在天監元年（五〇二）下令：

> 制僧尼犯過，並依佛律行罰。(3)

由此可以了解，在中國佛教初期，僧尼奉持戒律，已被為政者視為佛教教團應有的常態，而中國佛教史便由這種傳統佛教觀貫串而成。

(1)《魏書》，卷第一一四，〈釋老志〉。
(2)同上。
(3)《佛祖統紀》，卷第三十七，〈法運通塞志〉第十七之四（大正藏四九，三四八中）。

第三節　佛教接受期的沙門生活

現在，就試著在《高僧傳》裡探求佛教初傳入的情況。魏嘉平年間（二四九—二五三），中天竺曇柯迦羅來到洛陽，譯出戒本使僧侶受戒，關於當時僧侶的日常生活情況，《高僧傳》卷第一，〈曇柯迦羅傳〉這麼說：

（曇柯迦羅）以魏嘉平中來至洛陽，于時魏境雖有佛法而道風訛替，亦有眾僧未稟皈戒，正以剪落殊俗耳，設復齋懺事法祠祀。迦羅既至，大行佛法。時有諸僧共請迦羅譯出戒律，迦羅以律部曲制文言繁廣，佛教未昌必不承用，乃譯出《僧祇戒心》，止備朝夕，更請梵僧立羯磨法受戒，中夏戒律始自于此。(1)

曇柯迦羅詳細觀察了洛陽佛教界的狀況說：雖有佛法，但道風衰微，出家者也沒有（皈依受戒），遵守佛教戒律，只有剃髮異於俗人而已，若舉行齋懺也不像印度有一定的儀軌，只是依照中國祠廟所行的作法罷了！

曇柯迦羅看到佛教界這樣真實的情況，痛切地感覺到設法使中國僧人受戒是當務之急，而洛陽

的僧人也這麼請求著。不過，曇柯迦羅認為，佛教尚未興盛，縱使譯出複雜繁瑣的戒律名相，或許沒有人會去使用，因此只譯出《僧祇戒本》，作為朝暮修道之用。另外，他也請了印度僧人舉行受戒儀式。據說，從此中國開始有了戒律。

與慧皎這項記述恰成鮮明對比的是楊衒之所著的《洛陽伽藍記》。楊衒之仔細觀察了北魏末年的洛陽佛教界，而將實際的情況作一詳細報告，據載當時洛陽的發展已達到國際文化都市的水準。

> 時佛法經像，盛於洛陽。異國沙門，咸來輻輳。(2)

中國禪宗初祖菩提達摩以一百五十歲高齡之軀，從波斯歷涉諸國，恰好來到洛陽，看到永寧寺精緻豪華的伽藍構造，不禁對著這美麗的寺院讚歎：

> 〔而此寺精麗〕閻浮所無也，極物境界，亦未有此。口唱南無，合掌連日。(3)

又，《洛陽伽藍記序》也記載：

> 至晉永嘉，唯有寺四十二所。(4)

又載風光明媚的勝景之地，大寺並甍，櫛比鱗次，三層、五層或九層的佛塔聳入雲霄：

佛殿僧房充溢一里。(5)（融覺寺）

又：

佛殿僧房皆為胡飾，丹素炫彩，金玉垂輝。摹寫真容，似丈六之見鹿苑。(6)（法雲寺）

把充滿異國情調的都市實情描寫得淋漓盡致。《魏書》卷第一一四〈釋老志〉也對洛陽白馬寺的佛塔做了描述：

凡宮（寺）塔制度，猶依天竺舊狀而重構之，從一級（重）至三、五、七、九。世人相承，謂之浮圖，或云佛圖。

又說：

晉世，洛中佛圖有四十二所矣。漢世沙門，皆衣赤布，後乃易以雜色。

是說洛陽有四十二座寺院，僧人都披裹著雜色(7)的法衣。

總而言之，在上述繁華都市的佛教圈裡，外來沙門在生活中奉持戒律的程度是相當可疑的。他們在氣候風土完全不同的中國北方生活，很可能並未遵守同於印度或西域的戒律，想來這麼判斷是較為正確的。他們既然沒有遵守戒律，就更不可能把戒律掛在嘴上。伽藍佛教盛行，未必表示

如法的佛法也隨著開展。因此，筆者以為慧皎的記述與當時出家沙門的實際生活方式比較接近。

江南地方由於遠離都市佛教圈，因此沒有機會接觸外來沙門，也從來不必考慮佛教徒應如何生活。吳赤烏十年（二四七），康僧會到建業設像行道時，吳國人第一次看到沙門，據說看到他的奇裝異服還大吃一驚呢！此後這樣的情況似乎沒什麼大改變，《高僧傳》卷第五〈道安傳〉說：

自大教東流四百餘年，雖蕃王居士，時有奉者，而真丹宿川，先行上世，道運時遷，俗未僉悟。(8)

想來這應是事實，因為《高僧傳》卷第九說到：

唯聽西域人得立寺都邑，以奉其神，其漢人皆不得出家。魏承漢制，亦修前軌。(9)

又，律藏雖有傳承，但若把它傳播到教團的各個角落則需要相當的時間，且實際運用時，只從字面上也很難得到正確的理解。

(1)《高僧傳》，卷第一，〈曇柯迦羅傳〉（大正藏五〇，三二四下—三二五上）。

(2)《洛陽伽藍記》，卷第四（大正藏五一，一〇一七中）。

(3)同上，卷第一（大正藏五一，一〇〇〇中）。

(4) 同序（大正藏五一，九九九上）。

(5) 同上，卷第四（大正藏五一，一〇一七中）。

(6) 同上（大正藏五一，一〇一五上）。

(7) 《弘明集》，卷第一，〈牟子理惑論〉中有：「今沙門剃頭髮被赤布」（大正藏五二，三上）。又《舍利弗問經》曰：「摩訶僧祇部，勤學眾經宣講真義，以處本居中，應著黃衣。曇無屈多迦部，通達理味開導利益，表發殊勝，應著赤衣。薩婆多部，博通敏達以導法化，應著皂衣。迦葉維部，精勤勇猛攝護眾生，應著木蘭衣。彌沙塞部，禪思入微究暢幽密，應著青衣。」（大正藏二四，九〇〇下）。《大比丘三千威儀》卷下曰：「薩和多部者，博通敏智導利法化，應著絳袈裟。曇無德部者，奉執重戒斷當法律，應著皂袈裟。迦葉維部者，精勤勇決拯護眾生，應著木蘭袈裟。彌沙塞部，禪思入微究暢玄幽，應著青袈裟。摩訶僧部者，勤學眾經敷演義理，應著黃袈裟。」（大正藏二四，九二五下—九二六上）。

(8) 《高僧傳》，卷第五，〈釋道安傳〉（大正藏五〇，三五二中）。

(9) 同上，卷第九，〈竺佛圖澄傳〉（大正藏五〇，三八五下）。

第四節　律典的傳譯

佛經傳來中國的明確時間，歷史上公認的是後漢桓、靈二帝在位期間（一四七——一八八），當時洛陽分別有安世高與支婁迦讖在翻譯經典，前者翻譯的是印度部派佛教傳統教義的小乘經典，後者則以具革新性思想的大乘經典為翻譯對象。大乘思想與小乘思想相對立，主張回到佛教的原點探索真正的佛教，因此從根本上嚴苛地批判傳統教義，企圖打破其思想瓶頸。【1】

因為大小乘同是釋迦牟尼佛所說，中國佛教徒同時接觸到說法相反的大小乘佛教教義，必須自己決定該如何去應對。大多數人是以《般若經》為線索，慢慢地從小乘步上大乘。在他們的理解中，大乘的「大」，即意指佛陀，而後這個新的大乘概念，就形成了古佛乘的意識，用這個意識作基礎，要對大乘佛教的中心生命追根究柢，就應該往回溯源。像這樣想要正確地掌握住佛陀的真精神，是當然的趨勢。

這可以說是一種探求真理的大乘運動，這項運動使部派佛教一向重視的佛教教學立場，和為修正它而創造出的新教學體系立場的分界點明確化。大乘運動探究佛乘所跨出的第一步，必須從規

定教團生活威儀的戒律開始研究。所以，中國人若要具體地展開佛教研究，其先決條件就是由各部派所傳的律典下手。

安世高所譯與戒律相關的經典有《佛說犯戒罪報輕重經》一卷及《大比丘三千威儀經》二卷，見於現在的大藏經，而據傳為安世高所譯的小乘律典今已不存(1)。據《開元釋教錄》及《高僧傳》記載，律典被翻譯、展現於中國人面前的時間，是在嘉平二年（二五〇）或嘉平年間（二四九－二五四）。嘉平年間，中印度的曇柯迦羅在洛陽白馬寺譯出《僧祇律》系的戒本《僧祇戒心》。〈曇柯迦羅傳〉載：

> （曇柯迦羅）以律部曲制文言繁廣，佛教未昌必不承用，乃譯出《僧衹戒心》。(2)

據稱《僧祇戒心》只軌範了僧伽朝暮的修行，於是再請梵僧立「羯磨法」受戒，這就是所謂「中夏戒律始自于此」(3)。

茲依《開元釋教錄》記載，各部派所流傳的廣律被傳譯到中國的年代是五世紀初葉至宋代，在這段時期譯出並可舉列的律典，以薩婆多部律最多，共有十二部，其次是大眾部五部，曇無德部、彌沙塞部各四部。今將它列舉於次：

一、薩婆多部，即說一切有部之律。

(一)《比丘尼戒》一卷（或云《比丘尼戒經》，出《十誦律》），西晉三藏竺法護譯（第一譯）。(4)

(二)《比丘尼大戒》一卷（亦云《十誦比丘尼戒》），苻秦西域沙門曇摩持共佛念等譯（第二譯）。(5)

(三)《十誦比丘戒本》一卷（或云《十誦大比丘戒》），苻秦西域沙門曇摩持共竺佛念譯（第一譯）。(6)

(四)《十誦比丘尼戒所出本末》一卷，姚秦涼州沙門竺佛念譯（第三譯）。

（右長房錄云：僧純於拘夷國得梵本，佛念為譯，文繁，後竺法汰刪改正之，見《寶唱錄》。今疑佛念譯者與曇摩持同是尼戒所出，何異而別存之）前後三譯其本並闕。(7)

(五)《十誦律》六十一卷六帙（前五十八卷，姚秦三藏弗若多羅等共羅什譯；後毘尼序三卷，東晉三藏卑摩羅叉續譯）

右一經，即說一切有部毘奈耶藏。佛圓寂後三百年，初從上座部之所出也。

（此十誦律中毘尼序三卷，或有經本編在第九誦後、第十誦前，從第五十五卷至五十七卷者錯也。今檢古本皆在其末今者依古為正）。(8)

(六)《十誦比丘戒本》一卷，東晉西域沙門竺曇無蘭合出（第二譯）。

（右長房錄云，太元六年，曇無蘭合僧純、曇摩持、竺僧舒三家（之戒）本以為一卷。見《寶唱錄》。謹按群錄，僧純於拘夷國得十誦尼戒梵本將來，令曇摩持等譯出。唯此僧純與曇摩持，同是一本，其竺僧舒，群錄無名，不知合本從何而得，未詳所以。）

右兼合本前後三譯一存二闕。(9)

(七)《十誦比丘戒本》一卷（亦云《十誦波羅提木叉戒》），姚秦三藏鳩摩羅什譯（第三譯三譯二闕）。(10)

(八)《薩婆多毘尼毘婆沙》九卷，失譯（今附秦錄單本）。(11)

(九)《毘尼摩得勒伽》十卷，一帙，宋天竺三藏僧伽跋摩譯（單本）。(12)

(十)《十誦羯磨比丘要用》一卷（出《十誦律》或二卷），宋沙門釋僧璩於楊都中興寺依律撰出。(13)

(十一)《十誦比丘尼戒本》一卷（亦云《十誦比丘尼波羅提木叉戒本》），宋長干寺沙門釋法穎集出。(14)

(十二)《大沙門百一羯磨法》一卷（出《十誦律》），僧祐錄中失譯經（今附宋錄）。(15)

二、大眾部律。

(一)《摩訶僧祇律比丘要集》一卷（一名《摩訶僧祇部比丘隨用要集法》），後漢失譯。(16)

(二)《僧祇戒本》一卷，曹魏天竺沙門曇柯迦羅譯（第一譯）。右前後兩譯，一本在藏，一本闕。(17)

(三)《僧祇比丘戒本》一卷（亦云《摩訶僧祇戒本》），東晉天竺三藏佛陀跋陀羅譯（第二譯兩譯一闕）。(18)

(四)《摩訶僧祇律》四十卷（或云三十卷四帙），東晉天竺三藏佛陀跋陀羅共法顯譯（單本）。右一經，是根本調伏藏，即大眾部毘奈耶也。佛圓寂後尊者迦葉集千應真，於王舍城竹林石室之所結也。(19)

(五)《僧祇比丘尼戒本》一卷（亦云《摩訶僧祇戒本》），東晉平陽沙門法顯共覺賢譯（單本）。(20)

三、曇無德部，即法藏部之律。

(一)《四分雜羯磨》一卷（題云曇無德部雜羯磨，以結戒場為首），曹魏天竺三藏康僧鎧譯（拾遺編入）。(21)

(二)《曇無德羯磨》一卷（以結大界為首，或二卷），曹魏安息沙門曇諦譯。(22)

(三)《四分律》六十卷（或四十五，或七十卷六帙），姚秦罽賓三藏佛陀耶舍共竺佛念等譯（單

本）。

右一經，即法密部毘奈耶藏。佛圓寂後三百年中，從化地部之所出也。（其飲光部但有戒本，律藏未翻）(23)

(四)《善見律毘婆沙》十八卷（或云《毘婆沙律》，亦直云《善見律》），蕭齊外國沙門僧伽跋陀羅譯（單本）。(24)

(五)《四分僧戒本》一卷（或云曇無德戒本或無僧字）姚秦罽賓三藏佛陀耶舍譯（單本）。(25)

四、彌沙塞部，即化地部之律。

(一)《五分律》三十卷（亦云《彌沙塞律》，或三十四卷）三帙，宋罽賓三藏佛陀什共竺道生等譯（單本）。

右一經，即化地部毘奈耶藏。佛圓寂後三百年中，從說一切有部之所出也。(26)

(二)《五分比丘戒本》一卷（亦云《彌沙塞戒本》），宋罽賓三藏佛陀什等譯（單本）。(27)

(三)《彌沙塞羯磨》一卷（出《彌沙塞律》），宋罽賓三藏佛陀什等譯（單本）。(28)

(四)《彌沙塞律抄》一卷，師子國沙門僧伽跋彌譯（不知年代，出《寶唱錄》，單本附宋）。(29)

因此，把被譯出的戒律典籍以及教團根據戒律而有的具體活動時間，訂在廣律傳譯的五世紀以後較為妥當。四大廣律在中國被傳譯的次第與年代、場所，如下所列：

一、《十誦律》六十一卷（說一切有部）……四〇四—四〇九年（長安）

二、《四分律》六十卷（法藏部）……四一〇—四一二（長安）

三、《摩訶僧祇律》四十卷（大眾部）……四一六—四一八（建康）

四、《五分律》三十卷（化地部）……四二二—四二三（建康）(30)

如上所述，在五世紀前半的短短二十年間，就齊備了四部完整的律藏，由此不難了解中國的出家教團是多麼企盼日常生活規範的解說書了(31)。自從元壽元年（西元前二年）佛教在中國公開弘傳以來，已經過了四百多年。在這四個世紀中，有很多西域沙門來到中國，但為什麼沒有完整的律藏流傳下來呢？關於這一點，《高僧法顯傳》說：

〔而〕北天竺諸國，皆師師口傳，無本可寫。(32)

戒律既都以口傳行，故只流通在一部分人之間，而沒有普遍公開。因此若不是中國的出家眾漸增，教團內外要求出家教團的生活要有秩序，恐怕就不會出現翻譯廣律的契機了。

《高僧傳》卷第九〈耆域傳〉記載，印度僧耆域在晉惠帝（二九〇—三〇六）末年來到洛陽，看到出家眾的裝束受華麗的都市文化影響，而有所批評：

（又）譏諸眾僧，謂衣服華麗，不應素法。(33)

足見教團的生活方式從原本是樸素的印度式三衣一缽，如今已經漸漸轉為以都市為中心，而形成繁華的中國式出家教團了。

據唐代法琳《辯正論》卷第三記載，東晉以後江南的寺院及僧尼數目如次：

一、東晉一百四載，合寺一千七百六十八所，譯經二十七人，二百六十三部，僧尼二萬四千人。

二、宋世合寺一千九百一十三所，譯經二十三人，二百一十部，名僧智士鬱若稻麻，寶剎金輪森如竹葦。釋教隆盛篤信倍多，僧尼三萬六千人。

三、齊世合寺二千一十五所，譯經一十六人，七十二部，僧尼三萬二千五百人。

四、梁世合寺二千八百四十六所，譯經四十二人，二百三十八部，僧尼八萬二千七百餘人。

五、陳世五主，合三十四年，寺有一千二百三十二所，（中略）僧尼三萬二千人。(34)

一八、《魏書》（釋老志）記載，自興光（四五四—四五五）至太和元年（四七七），在北魏的國都平城，新舊寺共約百所，僧尼二千餘人，國中有六四七八座寺院，僧尼七七二五八人；魏末正光（五二〇—五二五）以後，則全國寺院增為三萬有餘，僧尼有二百萬人之多。這是由於許多庶民為逃避納稅及徵役而出家，導致佛教界產生了這樣的情況：

> 猥濫之極，自中國之有佛法，未之有也。(35)

(1) 平川 彰《律藏の研究》，一九六頁（昭和三五年九月，山喜房佛書林）。
(2)《高僧傳》，卷第一，〈曇柯迦羅傳〉（大正藏五〇，三二五上）。
(3) 同上。
(4)《開元釋教錄》，卷第十五（大正藏五五，六四八下）。
(5) 同上。
(6) 同上（大正藏五五，六四八中）。
(7) 同上（大正藏五五，六四八下）。
(8) 同上，卷第十三（大正藏五五，六一八中）。
(9) 同上，卷第十五（大正藏五五，六四八中）。
(10) 同上，卷第十三（大正藏五五，六一八下）。

(11) 同上（大正藏五五，六二〇上）。
(12) 同上（大正藏五五，六一九下）。
(13) 同上（大正藏五五，六一九中）。
(14) 同上（大正藏五五，六一八下）。
(15) 同上（大正藏五五，六一九上）。
(16) 同上，卷第十五（大正藏五五，六四九上）。
(17) 同上（大正藏五五，六四八中）。
(18) 同上，卷第十三（大正藏五五，六一八下）。
(19) 同上（大正藏五五，六一八中）。
(20) 同上（大正藏五五，六一八下）。
(21) 同上（大正藏五五，六一九中）。
(22) 同上。
(23) 同上（大正藏五五，六一八下）。
(24) 同上（大正藏五五，六一九下）。
(25) 同上（大正藏五五，六一九上）。
(26) 同上（大正藏五五，六一八下）。
(27) 同上（大正藏五五，六一九上）。

(28) 同上，卷第十五（大正藏五五，六四八下）。

(29) 同上。

(30) 參照平川前引書，第二章。

(31) 在羅什譯出《十誦律》前，中國似乎沒有流傳完整的律藏。據《高僧法顯傳》云，法顯在四〇〇年（慧皎的《高僧傳》上是隆安三年（三九九））（大正藏五〇，三三七下）赴西域求法，其理由從：「法顯昔在長安，慨律藏殘缺。於是遂以弘始二年，歲在己亥，與慧景、道整、慧應、慧嵬等，同契至天竺尋求戒律。」（大正藏五一，八五七上）也可以了解。又，道安（三一二—三八五）的〈比丘大戒序〉也有：「大法東流其日未遠，我之諸師始秦受戒。又之譯人考校者尠，先人所傳相承謂是，至澄和上多所正焉。」（《出三藏記集》卷第十一，大正藏五五，八〇上—中）的記載；此外，竺曇無蘭的〈大比丘二百六十戒三部合異序〉（《出三藏記集》卷第十一），作者未詳（竺法汰作?）的〈比丘尼戒本序〉（《出三藏記集》卷第十一），據云為道安所作之〈關中近出尼二種壇文、夏坐、雜十二事并雜事共卷前中後三記〉（《出三藏記集》卷第十一），在此文中也說明四世紀後半戒律是不完全的。

(32) 《高僧法顯傳》（大正藏五一，八六四中）。

(33) 《高僧傳》，卷第九（大正藏五〇，三八八上）。

(34) 《辯正論》，卷第三（大正藏五二，五〇三上—下）。

(35) 塚本善隆，《魏書釋老志の研究》，二九三頁。

【1】關於大小乘思想的差異及其與原始佛教的關係，可參考《印度思想史與佛教史述要》第五章首段及第六章

首段（服部正明、長尾雅人著，許明銀譯，天華）。而大小乘精神之別，可參考《印度之佛教》第十一章（印順著）。

第五節　戒律的研究及其適應

佛教教團發展到這種地步，為了維持團體紀律，自然必須有種種職務組成統理的機構，僧官制度於是產生了。僧尼數量的增加與素質的低落，不可避免地擾亂了社會秩序，招致種種犯罪行為發生，為了監督並顧及教團的健全，設置僧官就刻不容緩了。

在北方，羅什門人泥陽的僧䂮任「僧正」、僧遷任「悅眾」、法欽與慧斌任「僧錄」，是僧官的開始。在南方，「僧正」、「悅眾」、「都維那」等名義出現在文獻上，是到了宋代的時候。這些被任命為僧官的人，都是戒律的權威，就僧官的特性而言，這是理所當然的事。

長安及建康譯出四大廣律是在五世紀前半期，當此時期，一方面有比丘尼教團正漸漸出現發

展的徵兆，而比丘尼也因在生活上出現破戒行為而招致識者譴責。另外，有許多從罽賓來到長安的有部系僧人宣揚小乘佛教，其佈教線逐漸向江南各地展開。

據《高僧傳》記載，那時曇摩耶舍（宋元嘉中，由罽賓來到廣州、長安、江陵各地弘法）的弟子法度，在耶舍回國之後，仍在廣州一帶弘宣小乘教義。傳說他給尼僧們這樣的指導：

> 專學小乘，禁讀方等；唯禮釋迦，無十方佛。食用銅鉢，無別應器。又令諸尼相捉而行，悔罪之日但伏地相向。(1)

由此可以窺知有一股和中國出家教團傳統風格迥異的教風正在擴展著。由於法度的活躍，他的傳記裡寫著這樣的結語：

> 宋故丹陽尹顏瑗女法弘尼，交州刺史張牧女普明尼，初受其法。今（梁代）都下宣業、弘光諸尼，習其遺風。東土尼眾亦時傳其法。(2)

在南北朝時代佛教發展初期，比丘尼奉佛、教化的活動狀況，比起比丘有過之而無不及，當時佛教界領袖僧祐（四三五—五一八）的弟子寶唱曾針對這情形，傳述了六十五名比丘尼的活動情況。據載，元嘉六年（四二九）及十年（四三三）前後兩次，有十餘位比丘尼從師子國來到中國

⑶，使江南的尼僧教團有機會接觸到外國比丘尼的生活威儀，以致對戒律的關心度增高，甚至引生了重受戒的問題。

再者，四大廣律被譯出，以及出家教團的各種儀禮或行事都根據律藏發展的情況，可以說是宋代（四二〇－四七九）以後的事了。又，初期出家教團最熱心研究的是《十誦律》，已於前述，據《開元釋教錄》卷第十三及第十五記載，至宋代為止所譯出的律典中，最多的是薩婆多部系的律典，再依次為大眾部、曇無德部、彌沙塞部，若所依的原典豐富，研究的對象自然也會傾向該處。此外，中國的出家眾，選《十誦律》作為日常生活指南的目的，是因它在諸多部派中，是屬於最重視釋尊傳統的說一切有部的律典，而譯出它的人正是不世出的大翻譯家鳩摩羅什；再者，此處應特別指出的是，來到中國的律師，大多屬於有部系，依止他們的人很多。果然，《十誦律》譯出後，中國出家教團即為羅什門下所掌握，其學系在華北一帶終於隱然成為一股大勢力。

如上所述，由於羅什及其門下的活躍，使《十誦律》的研究變得很興盛，但不能忽視的是，羅什的師父卑摩羅叉（Vimalakṣa）的弘律活動，對這些基礎有很大的影響力。根據《高僧傳》卷第二記載，卑摩羅叉出身龜茲國，有著一對藍色的眼睛，故被稱為碧眼律師，他在弘始八年（四〇

六）到達關中，當時：

什以師禮敬待，叉亦以遠遇欣然。(4)

由此可見他們師徒倆人關係親密。弘始十五年（四一三）羅什去世之後，卑摩羅叉出遊關左，住止於壽春（安徽省壽縣）的石澗寺，為聚集到此的眾多戒律研究者闡揚毘尼。此後又南赴江陵（湖北省荊州），在辛寺夏座開講《十誦律》，相傳當時聽講者聚集如林，「律藏大弘，叉之力也」(5)，由此亦足以明瞭卑摩羅叉的講律活動，就是戒律普及中國出家教團的開端。

承受卑摩羅叉戒學的是道場寺慧觀（—四五三），他曾經是羅什的門下，在羅什去世後南往荊州，得到州將司馬休之與宋武帝（四二〇—四二二）的歸依。他深究《十誦律》的宗旨，因此當卑摩羅叉在江陵撰著《雜問律事》二卷時，就由他筆受，據傳當該書送到京師江寧（江蘇省），頓時僧尼們都競相披習、傳寫。慧皎評價此書為：

今猶行於世，為後生法矣。(6)

所以當時有句諺語說：

卑羅鄙語，慧觀才錄，都人繕寫，紙貴如玉。(7)

由此可見《雜問律事》二卷，作為佛教徒研究戒律的指南書，深受歡迎而成為最暢銷的書了。

《開元釋教錄》卷第三對《雜問律事》有如下的記載：

> 今謂《雜問律事》，乃是道場慧觀於教有疑，隨事諮問，卑摩為決，閑便錄之，撰成二卷，流行於世。即非別有梵本，卑摩譯之。其曇摩出者亦即此，是錄家誤載也。(8)

又，僧祐在《出三藏記集雜錄》卷第十二的「薩婆多部記目錄序」第六云：「唯薩婆多部遍行齊土」(9)一語，言簡意賅地記述著《薩婆多部律》傳承的狀況。分卷搜集，則卷第一有舊記載五十三人(10)，卷第二〈長安城內齊公寺薩婆多部佛大跋陀羅師宗相承略傳〉有五十四人(11)，卷第三《十誦律》傳來中國之際，從外國來到中國的有六人(12)，卷第四被視為中國有部系律師的有二十人(13)，總計列有一三三人的名字。

右列的一三三位律師中，卷第三所列舉的六人是：

一、卑摩羅叉　二、鳩摩羅什　三、弗若多羅

四、曇摩流支　五、求那跋摩　六、佛大跋陀〔羅〕

卷第四所載的二十位中國律師只有略名，經歷等皆不明，若根據《高僧傳》推斷與之相當的人

行，則能列舉出如下的律師：(14)

一、業律師（僧業）　二、詢律師（慧詢）　三、儼律師（道儼）
四、香律師（法香）　五、力律師（法力）　六、耀律師（慧曜）
七、璨律師（僧璨）　八、猷律師（慧猷）　九、光律師（慧光）
十、遠律師（道遠）　十一、具律師（成具）　十二、穎律師（法穎）
十三、道律師（志道）　十四、嵩律師（僧嵩）　十五、熙律師（？）
十六、度律師（超度）　十七、暉律師（道暉）　十八、暢律師（玄暢）
十九、獻律師（法獻）　二十、稱律師（智稱）

以上的律師，待後節再述。《薩婆多部記目錄》作者也是《出三藏記集》的著者僧祐（四四五—五一八），在齊梁時，以活躍於建康建初寺及其附近的定林寺一帶聞名。他曾跟隨當時被稱為律學之宗的名學者法穎學過《十誦律》，所以在《十誦律》方面，他本身就是當時屈指可數的大學者；著書之中包括《薩婆多部記》五卷、《十誦義記》十卷，因此他在《十誦律》方面的記載，應該是值得信賴的。

因有部系律師的弘傳，戒律迅速普及。此外，出家教團在行、住、坐、臥等一般生活中，應該全依戒律為行為基準，這點已經十分清楚。不過，戒律的制定是以久遠以前的印度習俗為基礎，如果要一成不變地應用在習俗大不相同的中國出家教團中，應該會存在一些阻力吧！

這種困難自西晉時代起，就強烈地顯現在教團的動向中，因而在戒律之外，出現許多擷取自中國習俗的日常生活規範，以彌補單依戒律不能解決的困境，這就是各種「僧制」的誕生，其中道安的「僧尼軌範・佛法憲章三例」就是它的起源。據說，這三例一經制定，「天下寺舍遂則而從之」(15)。

與道安同時代的支遁（三一四－三六六），是建康、會稽佛教界的導師，晉哀帝（三六一－三六五）年間，他在東安寺講解《道行般若經》，把說法處稱為「般若台」，而訂定「般若台眾僧集議節度」(16)做為眾僧聽講時的節度。又，道安的弟子慧遠（三三四－四一六）也在隆安四年（四〇〇），制定「法社節度」、「外寺僧節度」、「節度」、「比丘尼節度」(17)。關於「僧制」的具體發展，將於另章考察。

一如上述，中國的出家教團既有印度佛教傳統上重視戒律的立場，又有中國佛教界自然萌生的

中國戒律」　「僧制」，兩者互相影響、調和，使出家沙門的生活規制明確起來，而漸漸進行著成立禪門「清規」的準備工作，這樣的進展也是不能略而不提的。

下面將以南北朝時代中國佛教戒律之草創期為中心，來鳥瞰「明律僧」的生活狀態。關於這個問題，《高僧傳》及《續高僧傳》的〈明律篇〉標舉了當時的律學權威四十餘位，這是揭示律學系統的唯一頭緒。據此，屬十誦律系的有十六位，疑似十誦律系三位，十誦、四分律系二位，十誦、僧祇律系一位，四分律系七位，疑似四分律系一位，僧祇律系二位，系統不明者八位，這四十位中約近半數屬十誦律系統。這一點由《十誦律》是四大律中最早譯出一事看來，可謂理所當然。以下將以地域別考察「明律僧」的活動對戒律的具體開展。

(1)《高僧傳》，卷第一，〈曇摩耶舍傳〉（大正藏五〇，三二九下）。
(2)同上。
(3)《比丘尼傳》，卷第二，〈僧果尼傳〉（大正藏五〇，九三九下）。
(4)《高僧傳》，卷第二，〈卑摩羅叉傳〉（大正藏五〇，三三三中）。
(5)同上，〈卑摩羅叉傳〉（大正藏五〇，三三三下）。
(6)同上。

(7) 同上。
(8)《開元釋教錄》，卷第三（大正藏五五，五〇七上）。
(9)《出三藏記集》，卷第十二（大正藏五五，八九上）。
(10) 同上，卷上第十二（大正藏五五，八九上—中）。
(11) 同上（大正藏五五，八九下—九〇上）。
(12) 同上（大正藏五五，九〇上）。
(13) 同上。
(14) 參照龍谷大學，《佛教學研究》，第二十五、二十六號所收福原亮嚴〈中國の有部系律師と律本律疏〉。
(15)《高僧傳》，卷第五，〈釋道安傳〉（大正藏五〇，三五三中）。
(16)《出三藏記集》，卷第十二（大正藏五五，八四上）。
(17) 同上。

第二章　戒律在各地區的普及狀況

PDG

第一節 戒律在中國東北部地區的普及狀況

中國東北部地區「明律僧」的弘律活動，最引人注意的是以洛陽、鄴、大同所連結的文化圈（位於譯出律藏的長安東方，和長安相距甚遠），及其周邊都市為中心的律僧活動。可能是因長安不斷地受到五胡的入侵及戰火的傷害，加上晉王室及華北的貴族們南移，因此帶動眾多的佛教徒也逃難到江南一帶，或四散到前述各個都市。尤其鄴在東魏之後成為北齊的首都（五三四年以後），洛陽眾多高僧移住此地，使得鄴下的北齊佛教有驚人的發展。在這一地帶，律學的權威是慧光僧統，由於他入門弟子們的弘傳，《四分律》得以弘通，這項事實應該加以重視。

關於《四分律》在中國的開展，《續高僧傳》卷第二十二，〈蘇州通玄寺釋慧旻傳〉，有如下的記載：

自律藏久分，初通東夏。則薩婆多部十誦一本，最廣弘持。實由青目律師敷揚普世，廬山慧遠讚擊成宗。爾後，璩、穎分驍而命路，祐、瑗波騰於釋門。澄一江淮，無二奉矣。而恨受遵四分，隨依十誦，可為商之。其次傳本，則曇無德部四分一律，雖翻在姚秦，而創敷元

覽。是三藏覺論主，初不通傳，未展談授，尋還異域，此方學侶，竟絕維持。逮及覆、聰，方開學肆。(1)

進一步又說：

自初開律釋，師號法聰。元魏孝文，北台楊緒，口以傳授，時所榮之。沙門道覆即紹聰緒，讚疏六卷，但是長科，至於義舉未聞于世。(2)

由此可知最先講《四分律》的是北魏五台山北寺的法聰(四六八—五五九)，那是《四分律》譯後六十多年元魏孝文帝(四七一—四九九)時的事。

于時世尚僧祇，而能間行四分。(3)

依此說，當時有「戒體基於《僧祇律》，戒行則依《四分律》」這種不合常規的學究態度，從尊重純正戒學的立場看來，有難以理解的疑點，為改正這項矛盾，法聰乃口授《四分律疏》的綱要，由弟子道覆予以記錄，而著《四分律疏》六卷。

但是科文，至於提舉宏宗，無聞於世。故光之所學惟據口傳。(4)

依照上述，道宣認為慧光的《四分律》戒學是由法聰、道覆而口傳至慧光的。

慧光於少年時代，從嵩山少林寺天竺僧佛陀禪師學戒，得到戒律重點的提示：

> 若受大戒宜先聽律，律是慧基，非智不奉。若初依經論必輕戒網。(5)

乃，

> 博聽律部，隨文奉行。(6)

據說他初次講《僧祇律》，就聽眾如雲。

在此以前，道覆律師第一次講《四分律》，又撰述《四分律疏》六卷時，《四分律》似未弘通，而佛陀禪師被任為嵩山寺住持時，乃是《四分律》的草創期。慧光就任僧統時，也正是一般社會強烈地期望出家沙門過如法的戒律生活的時期。〈慧光傳〉載：

> 〔又再〕造四分律疏百二十紙，後代引之為義節，并羯磨戒本咸加刪定，被於法侶。今咸誦之。(7)

由此可知，《四分律》能流傳於洛陽，應歸功於慧光之大力弘律。又他所制定的《僧制十八條》，由於文旨清肅，受世人重用，只可惜今世再也不能看到此文，至為遺憾。

慧光的弟子中，有一位出身於河北省保定齊林盧山洪谷寺的僧達(8)（四七五—五五六），十五歲

出家，遊學於北魏的首都大同，受具足戒後，以毘尼為宗軌，受魏孝文帝的敬重，在寺院闡弘《四分律》。傳言後來他從徐州振錫到洛陽，講述《華嚴》、《四分》、《十地》、《地持》等，而馳名南北各地。後來跟隨慧光學律，受菩薩戒，偶逢梁武帝（五〇二—五四九）撥亂弘道，於是渡江去會見武帝，而授武帝菩薩戒，武帝器重他，對他執弟子之禮。傳述武帝尊敬僧達為肉身菩薩，並常向北方遙拜。

又趙郡（河北省趙縣）出身的羅什弟子慧詢(9)（三七五—四五八），年輕時就茹素並修苦行，在長安隨羅什鑽研經論，尤其精通《十誦》、《僧祇》，制定律的條章，其義貫通古今。宋永初中（四二〇—四二二）又停留於廣陵（江蘇省淮陰縣東南五十里），大開律學講座，元嘉中（四二四—四五三）住止於首都建業道場寺，在南北各地努力弘律。

又，齊鄴都大衍寺的曇隱(10)，歸宗道覆，聽聞律部，長期勤奮研學，鑽研更深入，後跟隨慧光學律，體會到律學的精要，薰陶後加以變通而成為慧光門下的大弟子。在律學方面的成就，全鄴都沒有人可與他並駕齊驅，他又度化北方燕、趙的無數人悟道，由於盛大弘播戒宗，五眾都尊他為師。因此，定州的刺史侯景視他為神仙，為他造寺並延請他住寺接受供養。他為《四分律》著

鈔四卷。當時有持律沙門道樂與曇隱同為鄴都律學的權威，而被稱頌為「律宗明略唯有隱樂」。(11)又同門的律師洪理(12)也為《四分律》著鈔二卷，後來智首對該鈔分析解釋詞義，重新更立綱目，合為四卷，仍然到處有人閱讀。

又慧光的弟子道雲、道暉的活動也很驚人。道雲為《四分律》撰疏九卷，其威儀極為嚴謹，舉止有度。在慧光門下磨鍊出的道暉，將道雲的疏九卷略為七卷以普及大眾，讓大眾便於受持，並竭力保留慧光傳統的律學，因而當時佛教界有一名諺：

雲公頭，暉公尾，洪理中間著。(13)

道雲九卷疏的殊勝在開始的止惡條目，而道暉七卷疏中最具深度的是文尾的「犍度篇」，才有「雲頭暉尾」的諺語產生(14)。道宣曾評論道雲、道暉二律師在戒學上的特色如下：

雲勇於義宗，談敘誠博。暉則嚴切詞相，法聚推焉。(15)

此外在鄴都號稱「律虎」的汾陽法願（五二四—五八七）是：

眄視兩家（道雲、道暉），更開甍穴，製作抄疏不減於前。彈糾嚴於律文，是非格於事相。(16)

專心研學律部，

自東夏所傳四部律本，並製義疏，妙會異同。(17)

而所撰著的《四分律疏》十卷、《是非鈔》二卷，傳說在道宣的時期仍然存在。

(1)《續高僧傳》，卷第二十二，〈釋慧旻傳〉（大正藏五〇，六二〇中）。

(2) 同上（同上，六二〇下）。

(3) 同上（同上，六二一上）。

(4) 同上，卷第二十一，〈釋慧光傳〉（大正藏五〇，六〇七下）。

(5) 同上。

(6) 同上。

(7) 同上（大正藏五〇，六〇八上）。

(8) 同上，卷第十六，〈釋僧達傳〉（大正藏五〇，五五二下—五五三中）。

(9)《高僧傳》，卷第十一，〈釋慧詢傳〉（大正藏五〇，四〇一上）。

(10)《續高僧傳》，卷第二十一，〈釋曇隱傳〉（大正藏五〇，六〇八下）。

(11) 同上。

(12) 同上。

(13) 同上，〈釋慧光傳〉（大正藏五〇，六〇八上）。

(14) 境野黃洋，《支那佛教精史》，八〇九頁。

(15)《續高僧傳》，卷第二十二，〈釋慧旻傳〉（大正藏五〇，六二〇下）。
(16) 同上。
(17) 同上，卷第二十一，〈釋法願傳〉（大正藏五〇，六一〇上）。

第二節　戒律在中國中南部地區的普及狀況

戒律在江蘇省、安徽省、湖北省等長江流域一帶的普及狀況，確實相當顯著。其中心地建康是翻譯《僧祇律》、《五分律》的所在地，並且是江南文化最光輝燦爛的地區。以建康為起點，南至浙江、福建二省都可見到戒律的普及。這個現象表示地方道俗都已逐漸理解到佛教的基本立場，是在遵守戒律如法生活的威儀之中。

由於戒律的普及，教團本身以提高素質為目標，刻意強調要明確分別王法與佛法、出家與在家各應有的狀態，這些在慧遠撰述的各種「節度」及《沙門不敬王者論》中都有所論及。活躍於江南一帶的律師，被列名在《高僧傳》的傑出人物如後所述。

江左（長江以東之地）出身的慧猷(1)，以由罽賓來江陵而大力弘通戒律的卑摩羅叉為師，研究《十誦律》的深義，進而努力佈講戒律，陝西地區的律師們經由他的引介而參學《有部》所傳的律學。慧猷著有《十誦義疏》八卷，是《十誦律》最初的註疏，原應多加重視，可惜今已不存。

僧業（三六七－四四一）以長安的羅什為師，專研新譯出的《十誦律》，並訂定戒本，從羅什起到後世的優波利等都讚揚他是律學權威。因逢關中戰亂而避難京師（江蘇省江寧），吳國的張邵虔誠皈依，而在姑蘇（江蘇省吳縣）建立閑居寺請其定居。慧皎在其傳中評論僧業熱心教化道俗的情況說：

> 三吳（吳興、吳郡、會稽）學士，輻湊肩聯。(2)

可見求教於他的人非常多。就僧業深厚的律學涵養，也有如下的敘述：

> 昔什公在關，未出十誦，乃先譯戒本，及流支入秦，方傳大部。故戒心之與大本其意正同，在言或異，業乃改正一依大本，今之傳誦二本並行。(3)

僧業的律學是由弟子慧光（與慧光僧統非同一人）轉授僧璩繼承。

僧璩(4)通曉諸經，對《十誦律》尤其專精，也兼通史籍，又有很好的文采。因受宋孝武帝（四

五二—四六四）召見，而下吳的虎丘山到京師建業，被任命為「僧正悅眾」。少帝准乃是由他正授五戒，豫章王子更由於崇拜他而與他結為法友，袁粲、張敷與僧璩途中相遇，便暢談古今等等，可以看出他在上流社會擁有崇高的名氣。他著有《僧尼要事》二卷，據說到梁慧皎當時還被普遍持用。在《出三藏記集》卷第二有：

> 十誦羯磨一卷（或云略要羯磨法十誦律出）右一部，凡一卷。宋景和（四六五）中，律師釋僧璩於京都撰出。(5)

又在卷十二的〈宋明帝敕中書侍郎陸澄撰法論目錄序〉第一，可以見到：

> 述竺道生善不受報義（釋僧璩釋鏡難璩答）。(6)

如註記所述，這是僧璩針對釋鏡的難處所作的回答。照這樣說來，可以明確肯定僧璩是精通戒律及佛教教學的頂尖學者。

精通四部律的道儼（？）在彭城（江蘇省東山縣）努力弘通律藏，其律學乃以融會各家學說為立場，作系統化的發表，其學說表現於昇明元年（四七七）所著《決正四部毘尼論》二卷。因為依慧皎之言，道儼著述的目的是：

> 以律部東傳，梵漢異音，文頗左右，恐後人諮訪無所，乃會其旨歸。(7)

《決正四部毘尼論》就是基於這個原因才誕生的。

又秦州（甘肅省天水縣）出身的僧隱（?）少年時期就對律藏很感興趣，而妙通《十誦律》。在涼州時碰巧跟隨道譽崇高的玄高參學，其所學被說是：

> 盡禪門，深解律要。(8)

玄高圓寂後，僧隱由西方的巴蜀而至江陵努力弘律，向頗具盛望的慧徹請教律學，而窮究經律奧義，學識冠蓋荊楚（指湖北、湖南一帶）。州將山陽王劉休祐及長史巴張岱向僧隱請問戒法而接受其指導；刺史巴陵王休若及建平王景素，曾到僧隱的禪房，躬行屈膝之禮受教。

北魏太武帝的廢佛，使佛教瀕臨衰滅的危機，雖藉由文成帝復佛，佛教得以興隆，但授戒等宗教儀禮已不多行。志道(9)（四一二—四八四）為了讓僧團持守戒律而能健全地發展，不辭勞苦，與同道者十餘人，糾集洛、秦、雍、淮、豫五州的學僧在引水寺講律，積極闡明戒律及受戒的重要性。

三十六歲在蜀郡裴寺出家的智稱(10)（四三〇—五〇一）尤其精通《十誦律》，於江陵從僧隱、成

具二律師學習禪律。後因遇義嘉之亂而移住京師，在興皇寺法穎的講律及定林寺法獻的講座中，提出對律的疑問，而加深了對戒律的理解。後受餘杭山（浙江省）寶安寺僧志之請，於宋明帝泰始六年（四七〇）開講《十誦律》，其後講律四十餘遍，又撰述《十誦義記》八卷，受學者盛讚為古今絕妙，對其學說評價極高。

在智稱門下出現兩大龍象，一是長於禪的法聰[11]（四六八—五五九），一是律的權威法超[12]（四五六—五二六）。前者在北地，後者在南地，各自活躍。法超晚年跟從智稱專攻《十誦律》，稱公歿後，成為京邑律學的權威，而被梁武帝任命為都邑的僧正。身為佛教學者的武帝，「以律部繁廣，臨事難究」，於是命令法超撰述《出要律儀》十四卷。此書只以少許語句就網羅各部學說，武帝敕命國內出家眾使用以便於理解戒律。普通六年（五二五），武帝「遍集知識及於名解」，請號稱「江南第一律師」的法超於平等殿講律，對教團的指導者實施再教育。由此事件當可窺知武帝佛教政策的傾向吧！

出身信仰虔誠家庭的僧祐[13]（四四五—五一八），年輕時跟隨當時佛教界的律學權威法穎受具足戒時，已經是律學的名家，學識凌駕先哲。齊竟陵文宣王要僧祐講律時，據說聽眾常有七、八百

人之多，永明年中（四八三－四九三），敕令入吳，考試簡擇五眾，宣講《十誦律》，更進說受戒之法。梁三大法師之一的涅槃學大家開善寺智藏以及法音、慧廓等尊崇僧祐的大德，皆以師禮事之；梁的臨川王宏、南平王偉、儀同陳郡的袁昂、永康的定公主、貴嬪丁氏等，皆崇拜他的戒範而盡執弟子之禮，僧祐因此有王族、高官、地方士紳等僧俗門徒共一萬一千餘人。梁武帝（五〇二－五四九）誠摯禮遇僧祐，舉凡僧團內各種問題都交由僧祐審決，祐在晚年腳疾時聽許他乘車入內殿，為六宮授戒。他的著作有《十誦義記》十卷、《律分五部記》一卷、《律分十八部》一卷、《十誦律五百羅漢出三藏記》一卷、《善見律毘婆沙記》一卷等多種。

出身於金陵楊都光宅寺的曇瑗（？），以戒律處世，在陳代是《十誦律》的權威者，據說在他的講律席上常有聽眾二百餘人。當時宣帝（五六八－五八二）下詔國內：

初受戒者夏未滿五，皆參律肆。可於都邑大寺廣置德場。(14)

這是為培養人才而設，學成而想回本邑者，曇瑗都聚集他們加以口試，只准許理事無疑者回去，律學因此迅速地發展，連帝王都有所聽聞。曇瑗因為這項功勞，而被任命為國僧正，住於光宅寺。曇瑗著有《十誦律疏》十卷、《戒本》、《羯磨疏》各二卷、《僧家書儀》四卷、《別集》

八卷等，是陳代《十誦律》的法將，據說這些著作在道宜時期仍被使用。

又陳楊都奉誠寺的智文（五〇九—五九九）為大律都，他的人品被評述為：

威德冠眾解行高物，傳業之盛，獨步江表。(15)

梁大同七年（五四一），智文在光業寺開講律藏，常聽者有他的檀越陳郡（河南省項城縣東北）殷均以下二百人，由此盛況，大律都的面目栩栩可見。梁末禍難之際，智文避難閩下（福建省南平縣治），與真諦三藏（四九九—五六九）一起振錫到晉安（福建省福州），為戒律的普及而努力。關於智文的活動對庶民大眾的影響，道宜有如下記載：

得講譯都會，交映法門，邊俗信心於斯風革。酒家毀其柞器，漁者焚其罟網，僧尼什物於是備焉。(16)

由此可見智文淨化世俗生活的菩薩行所放出的亮麗光彩。

智文講《十誦律》八十五遍，大小乘的《戒心・羯磨》等二十餘遍，著作《律疏》十二卷、《羯磨疏》四卷、《菩薩戒疏》二卷，門徒非常珍視，口口相傳，從智文授戒的僧尼有三千多人，以學士身分分工講解的有寶定、慧峙、慧巘、智昇、慧覺等人。智文的人品令人懷念，這從

他晚年受大尉晉王禮遇為家僧這件事可見一般。

(1)《高僧傳》，卷第十一，〈釋慧猷傳〉（大正藏五〇，四〇〇下）。

(2)同上，〈釋僧業傳〉（大正藏五〇，四〇一上）。

(3)同上。

(4)同上，〈釋僧璩傳〉（大正藏五〇，四〇一上—中）。

(5)《出三藏記集》，卷第二（大正藏五五，一三上）。

(6)同上，卷第十二（大正藏五五，八四下）。

(7)《高僧傳》，卷第十一，〈釋道儼傳〉（大正藏五〇，四〇一中）。

(8)同上。

(9)同上，〈釋志道傳〉（大正藏五〇，四〇一下）。

(10)同上，〈釋智稱傳〉（大正藏五〇，四〇二中—下）。

(11)《續高僧傳》，卷第十六，〈釋法聰傳〉（大正藏五〇，五五五中—五五六上）。

(12)同上，卷第二十一，〈釋法超傳〉（大正藏五〇，六〇七上）。

(13)《高僧傳》，卷第十一，〈釋僧祐傳〉（大正藏五〇，四〇二下—四〇三上）。

(14)《續高僧傳》，卷第二十一，〈釋曇瑗傳〉（大正藏五〇，六〇九上）。

(15)同上，〈釋智文傳〉（大正藏五〇，六〇九中）。

(16) 同上。

第三節 戒律在中國西部、西北部地區的普及狀況

四川省法琳(1)（—四五九），出家以來住於蜀郡裴寺，一心要求得上品戒，專心研究《十誦律》，但感嘆蜀地缺乏優秀的律學指導者。偶遇僧隱到巴蜀弘通《十誦律》的好機會，日夜認真研學。直到僧隱要回陝西之際，法琳已隨他研學戒律數年，並徹悟各部律藏的奧義。於是回蜀駐錫靈建寺，教化益州僧尼，使個個成為奉守戒律的人。

除此之外，在蜀地純樸傳道，以勸善懲惡教化民眾而有異采的，有廣漠（四川省成都縣）五城的道房，但在僧傳僅略為記載。

再者，據僧祐說，弘揚《十誦律》有功者有二十人，玄暢是其中之一。玄暢是玄高的高徒，活躍於荊州至成都一帶，是弘通禪道且最早宣講華嚴的權威，他對《菩薩戒》的流傳特別值得記上一筆。他的傳記俟後再述。

西北部地區（是通往絲綢之路的要衝，東西文化的接觸點）以敦煌及其延伸的涼州為中心，自早期就受到外來文化的影響。自四世紀的東晉至五世紀宋代，中國僧眾前往西域、印度求法，大多經由此地。由於通商和傳佈佛教而從西域、印度來的人，也必停留此地，因此大小乘教義和外來僧人如法受持戒律的生活態度，迅速地導引了庶民的信仰生活。

據《高僧傳》記載，曾和羅什一起翻譯《十誦律》的西域曇摩流支在長安時，慧觀曾邀請他到京師，流支婉拒說：

彼土有人有法，足以利世，吾當更行無律教處。(2)

傳說流支到未曾流傳戒律的地方傳道，或依另一說，流支終老於涼土，如果此說屬實，涼州在曇摩流支的指導下，早就開始研究《十誦律》了。

在這地方活躍過的「明律僧」極少，南北朝時代具代表性的只有敦煌出身的法穎。法穎是慧觀同時代的晚輩，所以慧皎撰的〈曇摩流支傳〉應足以信賴。

法穎(3)（四一六——四八二）出身敦煌，是前述中國傳律二十律師之一的法香律師的弟子，住涼州公府寺，與同學法力皆以律藏學者馳名。法穎精研律部，博學經論，在涼州佛教界致力於《十誦

律》的普及。宋元嘉（四二四－四五三）末，法穎以三十八歲血氣旺盛之年，懷青雲之志，住首都建業新亭寺，孝武帝讚賞其學德，任他為都邑僧正。齊高帝（四七九－四八二）也任其為僧正，所以，他被認為是以僧官或律的權威者來掌握教團的指導權，在皇室及上級官僚之間，強調持戒、持律的佛教生活。

以上考究過四大廣律譯出後，所謂中國初期佛教研究時代的「明律僧」的活動狀況，可知他們的活動範圍，幾乎是上自當時的帝王，下至高級官僚群，或透過地方豪族、有力人士作橋樑，在庶民之間，以戒律為中心，傾全力講解佛教道德和著書指導出家教團。

由此中國南北兩地的佛教教化急速地展開了，尤其是江南的士大夫、知識份子們，以佛教為修養、信仰，深深地浸淫其中；而在北部，出家沙門成為政治顧問，獲得為政者的信賴。但不論是南方或北地，佛教的興衰現象同時出現，於是首先呼籲要「以戒律為教團規制」，研究戒律的必要性因而產生，律僧的活躍自然成為眾人的期待。

其次，中國各地區「明律僧」的活動情形，就前述以地域別分類來看，雖然在所謂中國佛教研究時代的南北朝，可以把握那一部派的律藏是以那裡為中心而展開，但到梁代為止，由於《十誦

律》的普及具壓倒性，使得其他部派的戒律不很興盛。

首先，在東北部地區，以長安為起點，沿黃河流域向下游的佈教線，是自洛陽進至鄴，再北上往太原、五台山、大同，而進向山東省瑯琊的各都市。在各部律的系統中，《四分律》的勢力強盛，最具壓倒性，一、二位律師兼學《十誦律》與《僧祇律》。

北方因戰亂及王朝交替而局勢混亂，中部地區為避難南下的佛教徒活動和長江流域鼎盛一時的佈教線乃相結合，由長江流域主要都市建康、揚州、彭城、姑蘇、廣陵南下，再由浙江省的三吳之地伸展至福建晉安。一方面可見到沿長江向上游，以湖北省的江陵為中心，荊楚（湖北、湖南之地）一帶佈教線的分布。在律的系統而言，《十誦律》的勢力具壓倒性，二、三位律師學習弘宣《僧祇律》。

西部地區的佈教線是由長江溯江而上，朝內地前進，因較少受到戰亂的影響，以四川成都為中心的《十誦律》系統律師的活躍狀況，頗引人矚目。

在西北部的東西文化要衝敦煌，《十誦律》成為其主力，其佈教線朝東方延伸，在涼州大放異彩。

再者，由於《五分律》最晚譯出，且學界的關注集中在先譯出的律典上，所以南北朝時代的「明律僧」中沒有發現《五分律》的研究者。

(1)《高僧傳》，卷第十一，〈釋法琳傳〉（大正藏五〇，四〇二上）。
(2)同上，卷第二，〈曇摩流支傳〉（大正藏五〇，三三三中）。
(3)同上，卷第十一，〈釋法穎傳〉（大正藏五〇，四〇二上）。

第三章　戒律的滲透及其改變

PDG

第一節 改變的步伐

無論是宗教或其他任何團體，為使團體的機能充分發揮，就要建立統一的行為準則，這就是所謂的規則或規約。在佛教團體裡，構成僧團的每位出家沙門，自釋尊在世時就藉著僧團戒律的運作，使團體生命連綿相續。戒律才是釋尊生命具體形象的寄託，這在律藏中有明確的表示。

戒律有一項性質始終屹立阻擋在我們的面前，即它是出家沙門的生活規範，無論何時何地，無論有任何變化，都必須忠實循用。這就是戒律被評為是保守的，或易流於形式主義的一面。

而另一方面，就出家人日常生活而言，若他們無法適應戒律或戒律非實際可行，那麼，戒律就不具備任何意義或價值，因為沒有任何東西會比戒律與生活的關係更密切的了。多達二百五十條的比丘戒，雖然已成文為戒本，但自古以來凡有關戒律的問題，如隨方毘尼或小小戒的開遮，就規定要服從僧團的議決。

所謂「隨方毘尼」是依地方的風土或氣候的不同，而可以對佛所制的戒法作適當的斟酌，這在《五分律》卷第二十二有如下的敘述：

> 雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用。雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。(1)

關於小小戒，如依據巴利律藏，在五百結集會議結束時，阿難曾向長老們說：

> 諸大德！世尊般涅槃時，曾對我言：「阿難！我滅度後，僧伽若欲者，小小戒可捨。」

由於此事環繞著對小小戒解釋的不同而引起意見的對立，長老摩訶迦葉於是對僧團提案：

> 諸大德！請聽我言！我等之戒，有關在家人，雖是在家人，亦知我等：此是汝等釋子應〔為〕，此是不應〔為〕。若我等捨小小戒，或有人言：「沙門瞿曇為弟子制戒，〔不久〕如煙矣！師在時學戒，今師般涅槃而不學戒。」若僧伽機熟，僧伽未制不得制，已制不得壞，隨所制之戒而持住。是乃表白。(2)

傳說這個提案經白二羯磨後，照原案而決定下來。

此隨方毘尼、小小戒的問題，其主旨是指戒律雖然是絕對的，但在運用上，也可以有些彈性。

隨方毘尼的精神，極受中國佛教界的重視，道宣也在《四分律行事鈔》卷上之一提到：

> 以世尊是一切智人故，制已更開，開已還制，此通未來教也。如《五分》：雖我所制，於餘

方不為清淨者，則不應用。雖非我所制，於餘方必應行者，不得不行，此如來在世教也。(3)

而這也可以說是道宣所倡「四分分通大乘」思想的淵源。

佛教教團也是在不斷變化的社會環境中活動，因此必須適應千變萬化的各種因緣，才能有效地發展起來。各部派所傳的律藏中，所作的解釋各不相同，這是因為其中包含著深切的時代感以及各別地域特性不同的緣故。

小乘戒尚且如此，更何況是大乘菩薩戒呢？它也像小乘教團一樣有無法統一解釋的困難。那是因為在廣大的社會中，在家信徒的職業或生活方式各有差異的緣故，因此如果要眾人理解戒律或規則，往往須以多數人能接納為前提。

但不論是制定在家或出家戒，雖是以虔誠信奉釋尊的教法為前提，卻也考量了實際狀況而訂立應有的生活規範及成人之道，因此出家也好，在家也罷，所訂立的戒律理所當然地須以能實踐為原則。

大乘佛教圈的菩薩戒，不論是出家戒或在家戒，都著眼於追求佛陀的精神，所以菩薩戒的價值被認為等同或高於出家戒。

中國的佛教教團，因為多方採納隨方毘尼的精神，逐漸形成中國的戒律觀，或以在家眾為對象，或以出家眾為對象，或兩者共通，終於向形成菩薩戒進展。此事意味著原以出家僧眾為中心的戒律，已廣泛地擴大，而朝期望規定限制為在家生活的方向前進，由此也能明顯看出佛教變革的情形。經過這樣的改變過程，中國佛教徒如何解釋、攝取戒律思想，就成為重要的研究課題了。

戒律傳入中國始於曇柯迦羅譯出《僧祇戒心》(4)，並請印度僧人舉行授戒儀式，這種說法普遍受到認同而成為定論。這裡必須指出的是，當時所呈現的問題，是因為佛教尚未盛行，即使譯出繁廣的律文，也恐怕難被採用，因此認為以譯出手抄本的《僧祇戒心》作為著手改變的下手處。又，若看《出三藏記集》卷第十一所收道安的〈比丘大戒序〉，道安於《比丘戒本》翻譯時說：

而慊其丁寧文多反復。(5)

而命令筆受者慧常刪除重複部份，當時慧常斷然拒絕說：

大不宜爾。戒猶禮也，禮執而不誦，重先制也，慎舉止也。戒乃逕廣長舌相，三達心制，八

輩聖士，珍之寶之。師師相付，一言乖本，有逐無赦。外國持律，其事實爾。此土尚書及與河洛，其文樸質，無敢措手，明祇先王之法言，而順神命也。何至佛戒，聖賢所貴，而可改之以從方言乎。恐失四依不嚴之教也。與其巧便，寧守雅正。譯胡為秦，東教之士，猶或非之。願不刊削以從飾也。(6)

慧常反駁道：戒是師師相傳的，一句也不能背離原本，否則就會被逐於邊外。中國的《尚書》或《河圖》、《洛書》，它們的文字雖然樸質，但因恭敬先王法言、順從神命，尚且不敢加以取捨，而現在竟然想把聖賢所尊敬的佛戒改從方言，是為什麼呢？

依慧常之意，戒律與禮相同，若要為了依從方言而有所取捨，恐怕會失去四依不嚴的教誡，寧可不求「巧便」而守「雅正」，故主張不應貿然削除重複的部分。

應該注意的是，道安及慧常在〈比丘大戒序〉中不同的翻譯態度，道安為求簡略，想擅自刪除重複部份的舉動。可見在翻譯經典中，中國的譯者公然加入自己意見，使譯著中國化的作法已經存在。

(1)《五分律》，卷第二十二（大正藏二二，一五三上）。

(2)《南傳大藏經》，卷第四，四三一頁（《漢譯南傳大藏經》，律藏四，三八五頁）。

(3)《四分律行事鈔》，卷上之一（大正藏四〇，二上）。

(4)《高僧傳》卷第一，〈曇柯迦羅傳〉中：「以魏嘉平中來至洛陽，于時魏境雖有佛法，而道風訛替，亦有眾僧未稟歸戒，正以剪落殊俗耳，設復齋懺事法祠祀。迦羅既至，大行佛法。時有諸僧共請迦羅譯出戒律。迦羅以律部曲制文言繁廣，佛教未昌必不承用，乃譯出《僧祇戒心》，止備朝夕，更請梵僧立羯磨法受戒，中夏戒律始自於此。」（大正藏五〇，三二四下—三二五上）。

(5)《出三藏記集》，卷第十一，〈比丘大戒序〉第一（大正藏五五，八〇中）。

(6)同上。

第二節　道安制定的生活規範

在中國，被視為僧制、清規先驅的有道安的「僧尼軌範．佛法憲章三例」。

《高僧傳》卷第五〈釋道安傳〉，有這樣的敘述：

所制僧尼軌範佛法憲章，條為三例。一曰行香定座上講經上講之法；二曰常日六時行道飲食

唱時法；三曰布薩差使悔過等法。天下寺舍遂則而從之。(1)

關於「僧尼軌範」三例的解釋，學者雖費苦心，但未能獲得明確的解答。現在參照前輩們的論點來思考這問題。

一、行香定座上講經上講之法

㈠宇井伯壽博士在其所著《釋道安研究》中說：

贊寧在僧史略中有作「行香」、「定座上講」，也有只說「行香定座」，更又有說「行香定座上講」。三次的敘述當中，有一次只說「行香定座」。但行香有兩種意義，一是香的行傳，就是施予之意，即把香施予僧眾，將其點燃奉請諸佛；二是指燒香。但恐怕前者是主，後者則是後世極為平常的行為吧！而所謂的「定座上講」並不容易明白，繼而「經上講」就更難以理解了。如以通常的讀法，或可定為「行香」、「座上講」、「經上講」，而「行香」不正可以是「上香」之意嗎？

因此，「座上講」想來是指坐在高壇上講經吧？而「經上講」則可能是指為了講經而選讀

經文即非只陳述轉讀經典的旨意，而是將全部經文一一加以講解。倘若上述的說法能獲得贊同的話，則依據道安的規定，講經是預先設妥講經台，而在講師登台前或登台後行香，然後其講授是依經文一一加以講述，因此才制定序分、正宗分、流通分這三分法。而在台後，可能羅列著尊像並配置著幢幡，使講經的有關事項，真正成為劃時代的創舉。(2)

(二)橫超慧日博士在《中國佛教的研究》說：

是規定行香、定座、上經、上講之儀法吧！

他採取《望月佛教大辭典》的說法，主張：

「行香」是在施主供齋食時，先把香分配給僧眾之意，這個說法可能比較正確。(3)

其次，「定座」：

可能是指用齋時設聖僧座，不是嗎？(4)

對於「上經上講」則說：

是指受用齋食之後，為施主誦經或說法吧！果真如此，則第一項的行香定座上經上講之法，就是規定僧眾在接受在家人施食時，要誦經、說法時的進退儀止。(5)

㈢福井文雅氏是依《入唐求法巡禮行記》及《敦煌文書》等所見唐代俗講的八個順序來說：

1打鐘，大眾入堂。

2講師及其他與會者入堂。

3彼等登高座，其間稱嘆佛名。

4定座之後，附曲調唱念作梵，接著唱經題。

5經文的三門分別，接著講經。

6述說執行儀式的理由。

7（在以講經為目的的俗講儀式中，執塵尾的都講和法師之間有論議問答、複講等）

8施主發願施物。

這八個項目的範圍，是唐代俗講模式的順序，但若以此與道安的「行香、定座、上經、上講之法」比較，

恐怕此文只是簡單指出講說儀式的次第，實際上可能是成立自各種法儀，而在結構上和唐代俗講儀式並不違背吧！(6)

此三者之中，橫超、福井所論，比宇井的合理，因此從兩位的論述來看，第一則「行香、定座、上講經、上講之法」，假設這些最初都是由道安所規定，若這種說法成立的話，則可視為是當初中國佛教界，最先對俗眾的積極接觸。(7)

二、常日六時行道飲食唱時法

(一)宇井博士對六時行道法、唱時法的見解是，

每日白天的朝、晝、晚及夜間的初夜、後夜，應要行道。飲食是日中一食，即朝夕不食的印度慣例。

而對於唱時法則不很了解，

可能是飲食唱時之法，即在飲食之際，舉行各種儀式，邊唱佛號之法吧！迄今禪宗系統所傳的十佛名，據說是道安囑於進食時必須要誦念的。

因此，

贊寧將第二則只作六時禮懺，如果那樣，那麼便省略了飲食唱時法，而只論及六時行道，所

以並不正確。贊寧的時代已不知行唱時法吧！(8)

(二)橫超博士的看法是：

對平時日常晝夜六時的起居動作所作的規定，禮拜懺悔當然也包含在內，是對包含食時所唱十佛名文，乃至其作法等一切日課的指示吧！(9)

(三)土橋教授的看法是，

道安六時禮佛的儀禮，其資料根據可在《智度論》中找到，而且是從那兒繼承來的。此事唐代道宣也在《四分律行事鈔》卷下四之〈諸雜要行篇〉裡，指出六時常行法是引述自《智度論》。故認為六時禮佛的系譜是《智度論》→道安→智顗→道宣。又，道宣的《釋門歸敬儀》〈功用顯跡篇〉，在作為能見佛的十項善根中，前後的「修行正觀」的結語部分，是以《普賢觀經》文作為結尾。道安以後，在包含戒行的大乘菩薩行道中，六時禮佛是其中的主要項目。(10)

依這些見解來判斷第二項，則能在《智度論》中找到根據，其中六時禮佛指的是進食時禮誦十佛名號，先在佛前懺悔自己的罪過，若將它看作是所謂「禮懺」的作法應不為過吧！「禮懺」可

以說是從南北朝末期開始，發展至隋、初唐，似已形成一定的形式與內容吧！(11)

再者，依土橋秀高教授的說法，「禮懺」的流行，其立場是從以比丘僧團的管理為中心，再轉移重點到菩薩戒傾向的佛道行法，因此能夠看出戒律觀的演變(12)，由此可深究菩薩戒與懺悔之間的關係。

又土橋教授認為，在道世的《法苑珠林》〈受請篇〉食事部、食法部中，可看到有關「唱時」的實例，是引用自《增一阿含經》，他並且指出這是古有的傳統行事。

道世的彙編，全依古來所傳，而道安的飲食唱時法，可想也與此相關。……

飲食唱時法可解釋為供齋施食時的作法。在供齋時因接觸施食者，而含有化他的行法之意。(13)

福井氏更進一步指出，道安的「唱時法」和著「唱導」的「梵唄」也附在道安的法會中(14)。其事實記載在《出三藏記集》卷第十二〈經唄導師集卷第六〉，名為「安法師法集舊製三科第二十一」中(15)。關於這點，道世《法苑珠林》卷第三十六，〈唄讚篇〉第三十四，〈讚歎部〉中說：

昔晉時，有道安法師，集製三科，上經、上講、布薩等。先賢立制，不墜於地，天下法則，人皆習行。(16)

由《出三藏記集》及《法苑珠林》這兩項資料來考察，可知就道安的軌範三例的第一講經儀式而言，前述福井氏所假想的唐代俗講的形式次第，在道安時代已經是伴隨有梵唄的法儀而盛行了。此事在大正藏卷第八十五，《古逸部》所收集的〈惠遠外傳〉中有如下的記述：

> 然後將善慶來入寺內，其時聽眾如雲，施利。若鐘聲既動，即上講，都講舉維那，作梵。……於是道安手把如意，身座寶台，廣焚無價寶香，即宣妙義。發聲乃唱。便舉經題，云大涅槃經如來壽量品第一。……開寶五年（九七二）張長繼書記。(17)

據此，道安手持「如意」莅臨講經的事至為明確，而東晉時代，道安透過俗講這種儀式而勤於教化世俗的情形，也可獲得了解。

前面已考察過六朝時代曾經盛研《十誦律》一事，想必在那樣的時代環境中，道安也曾採用有部律所規定的各種儀禮吧！在《出三藏記集》卷第十二，只有各種儀禮的名稱，若以律典別來記載它們的話，則如下列：

一、出自《十誦律》者：

（一）須達長者初造髮爪塔記第三

（二）閻浮提初分舍利起十塔記第八

〔以上出自〈佛寶集〉卷第一〕

（三）打犍稚（椎）緣記第三

（四）登高座緣記第四

（五）禪法禪杖禪鎮緣記第七

（六）齋主讚歎緣記第八

〔以上出自〈法寶集〉上卷第二〕

（七）比丘上下坐緣記第五

（八）安居緣記第八

（九）比丘著割截衣緣記第十三

（一〇）比丘不離三衣緣記第十五

（一一）比丘著壞色衣緣記第十六

（一二）比丘點淨衣緣記第十七

(一三)比丘著納衣緣記第十八
(一四)錫杖緣記第二十
(一五)斷三種見聞疑緣記第二十二
〔以上出自〈僧實集〉上表第四〕
(一六)制斷食蒜等五辛記第二
(一七)嚼楊枝緣記第三〔大正藏「緣」字誤作「綠」字〕
(一八)漉水囊緣記第六
(一九)比丘受食緣記第八
(二〇)唱等供僧跋緣記第十
(二一)毘舍佉母設粥緣記第十一
(二二)僧次請僧緣記第十五
(二三)經行法式緣記第十六
(二四)施僧淨人緣記第十七

（二五）看病比丘緣記第十八
（二六）比丘遣人代齋會并淨法緣記第二十
（以上出自《僧實集》下卷第五）
（二七）佛讚比丘唄利益記第二
（二八）億耳比丘善唄易了解記第三(18)
（以上出自《經唄導師集》卷第六）
二、出自《僧祇律》者：
（一）受施粥咒願緣記第十六
（二）為亡人設福咒願文第二十一
（三）生子設福咒願文第二十二
（四）作新舍咒願文第二十三
（五）遠行設福咒願文第二十四
（六）取婦設福咒願文第二十五

（以上出自〈法寶集〉下卷第三）

（七）斷掘地傷草木緣記第四

（八）比丘洗手緣記第七

（以上出自〈僧寶集〉卷第五）

（九）音聲比丘記第六[19]

（以上出自〈經唄導師集〉卷第六）

三、出自《五分律》者：

（一）布薩緣記第六

（二）自恣法緣記第九

（三）功德衣開戒利緣記第十二

（四）比丘斷酒緣記第二十一[20]

（以上出自〈僧寶集〉上卷第四）

如以律典別表示，則出自《十誦律》的占壓倒性的多數，可以推想道安當然也曾研究過《十誦

律》。

能夠明白道安與《十誦律》關係的，有姚秦竺佛念譯的《鼻奈耶》十卷，它附有道安所寫的序文。此《鼻奈耶》十卷，已經被指出是《十誦律》系統的律典(21)。道安在序文中說：

歲在壬午鳩摩羅佛提，齎阿毘曇抄、四阿含抄，來至長安。渴仰情久，即於其夏出阿毘曇抄四卷，其冬出四阿含抄四卷。又其伴罽賓鼻奈，厥名耶捨，諷鼻奈經甚利，即令出之。佛提梵書，佛念為譯，曇景筆受，自正月十二日出，至三月二十五日乃了，凡為四卷。與往年曇摩侍出戒典相似，如合符焉。(22)

據說此《鼻奈耶》四卷和曇摩侍所誦的戒本相似。此戒本也許在《出三藏記集》卷第二有所記載：

十誦比丘戒本一卷或云十誦大比丘戒。右一部，凡一卷。晉簡文帝時（三七一——三七二）西域沙門曇摩持誦胡本，竺佛念譯出。(23)

可想係指《十誦比丘戒本》一卷。而且如依平川博士所述，則道安的〈比丘大戒序〉乃是附在曇摩侍誦出、竺佛念譯出的《十誦比丘戒本》的道安序文裡。(24)

依如上的考證，則道安所規制的僧尼軌範與《十誦律》有密切的關係，是愈發明顯了。但如果要斷言道安是全部根據《十誦律》的話，則非再提出更多的資料不可。

三、布薩、差使、悔過等法

宇井博士對「差使」並不十分了解[25]，但正如橫超博士指出的，舉行布薩時，「由尼眾到僧眾，由僧眾而至尼眾，規定派遣使者的方法，稱為差使」[26]，則不用說這第三項當然是有關布薩[27]的條項了。

道安此三例的第一項、第二項都以所謂「供齋施食」的問題為中心，而敘述化導在家者的行法，第三項是陳述僧團布薩會的行法，一方面是遵奉佛教傳統的行法，一方面也是嘗試接近檀越的策略。

一向有心要整理教團軌則使之完整的道安，除此之外，據說還有《法門清式二十四條》[28]及《打犍稚〔椎〕法》一卷[29]，但其內容今日已無從查考。

(1)《高僧傳》，卷第五，〈釋道安傳〉（大正藏五〇，三五三中）。
(2)宇井伯壽，《釋道安研究》（昭和三十一年五月，岩波書店），二四——二五頁。
(3)横超慧日，《中國佛教の研究》（昭和三十三年一月，法藏館），一八四頁。
(4)同上，一八五頁。
(5)同上，一八六頁。
(6)福井文雅，《唐代俗講儀式の成立をめぐる諸問題》（大正大學研究紀要第五四輯）。
(7)土橋秀高，《中國における戒律の屈折》（龍谷大學論集第三九三號，昭和四五年七月）。
(8)宇井，前引書，二五——二六頁。
(9)横超，前引書，一八六頁。
(10)土橋，前引論文。
(11)鹽入良道，〈中國佛教における禮懺と佛名經典〉（結城教授頌壽記念佛教思想史論集，大藏出版）。
(12)土橋，前引論文。
(13)同上。
(14)福井，前引論文。
(15)《出三藏記集》，卷第十二，〈經唄導師集卷第六〉（大正藏五五，九二中）。
(16)《法苑珠林》，卷第三十六，〈唄讚篇第三四・讚歎部〉（大正藏五三，五七五下——五七六上）。
(17)《惠遠外傳》（大正藏八五，一三一六下——一三二〇上）

(18)《出三藏記集》卷第十二，〈法苑雜緣原始集目錄序第七〉（大正藏五五，九〇中－九二上）

(19) 同上（大正藏五五，九一中－九二上）。

(20) 同上（大正藏五五，九一下）。

(21) 平川　彰，《律藏の研究》，一六一頁。

(22) 釋道安，〈鼻奈耶序〉（大正藏二四，八五一上）。

(23)《出三藏記集》，卷第十一（大正藏五五，一〇上）。

(24) 平川，前引書，一六二頁。

(25) 宇井，前引書，二六頁。

(26) 橫超，前引書，一八六頁。

(27) 道宣在《四分律行事鈔》卷上之四，敘：「昔齊文宣王撰在家布薩儀，晉照沙門道安開士撰在家布薩法，並行於世」（大正藏四〇，三四中）。

(28) 依《佛祖歷代通載》卷第六：「安貌倪而姿黑，博學善詞章。諺曰：漆道人驚四鄰。左臂有肉方寸許，隆起如印，時號「印手菩薩」。著〈僧尼軌範〉及〈法門清式〉二十四條，世遵行之。」（大正藏四九，五二四中）；在《釋氏稽古略》卷第二也有：「安左臂有肉方寸隆起如印，時號『印手菩薩』。著〈僧尼軌範〉及〈法門清式〉二十四條，世遵行之。」（大正藏四九，七八四中）。

(29)《出三藏記集》卷第三〈打揵稚〔椎〕法一卷〉註有：「從《蜱呿沙經》至打揵稚〔椎〕法凡一十一部，先在安公注經錄，未尋其間出。或是晚集所得，今移附此錄焉。從《七車經》至打揵稚〔椎〕法，凡五十部，今並闕此

經。」（大正藏五五，一八中）

第三節　南北朝以後出現的各種制度

如前述，由於出現了持戒嚴謹的道安，撰述《綜理眾經目錄》（亦稱道安錄）以作為經典目錄，在經典的解釋方面，排除以往大多借用老莊「無」的思想，以說明佛教般若思想的所謂「格義佛教」，而全力研究般若，因此鞏固了日後龍樹學說普及的基礎。數年後，以序分、正宗分、流通分等三分結構解釋經典，這雖也被當作道安所創，但並不是定論。無論如何，若說由於道安的活躍，中國佛教大致已上軌道，也不為過。至於出現在道安以後的僧制寺誥之類，因前輩已有卓越的研究成果(1)，現在就直接考察那些成果。

與道安同時代，而為建康及會稽地方佛教界最高指導者的支道林（支遁，三一四—三六六）說：

於沃洲小嶺立寺行道，僧眾百餘常隨稟學，時或有墮者，遁乃著座右銘，以勗之曰：勤之勤之，至道非彌，奚為淹滯，弱喪神奇！茫茫三界，眇眇長羇。煩勞外湊，冥心內馳。殉赴飲

渴，緬邈忘疲，人生一世，涓若露垂。我身非我，云云誰施。達人懷德，知安必危。寂寥清舉，濯累禪池。謹守明禁，雅翫玄規。……(2)

其指導弟子的態度確實謹嚴。支道林是哀帝（三六一—三六五）時，在東安寺講《道行般若經》時，白黑欽崇，朝野悅服，因而將講般若經的場所命名為「般若台」，而制定「般若台眾僧集議節度序」為講經僧眾依循的規則。(3)

依《出三藏記集》卷第十二，宋陸澄所撰述的〈法輪目錄〉，道安的弟子慧遠於隆安四年（四〇〇），制定了：

法社節度序

外寺僧節度序

節度序

比丘尼節度序(4)

「節度」有法度或規則的意思，是僧尼日常的生活規範。由於當時一般人把各地的宗教結社稱為「法社」，所以「法社節度」是指其結社的規則，也許是如慧遠的白蓮社這種「同志息心貞信之士

百有二十三人」(5)念佛結社者的生活規範。

據〈慧遠傳〉，桓玄意欲整頓不正的僧人，對僚屬教示如下：

沙門有能申述經誥，暢說義理，或禁行修整足以宣寄大化，其有違於此者，悉皆罷遣。唯廬山道德所居，不在搜簡之列。(6)

這表示慧遠持戒守律、嚴於律己的人品遠近馳名。

姚興為整頓北地佛教界而下達的書論中，有下述之言：

大法東遷，於今為盛，僧尼已多，應順綱領，宜授遠規，以濟頹緒。(7)

指出其中「遠規」是慧遠「法社」的各項節度，今人依用，因此「節度」不只屬於廬山教團，其影響力也遠及中國北方的佛教教團，可知它作為中國出家沙門的生活規範是極為適當的。

又，宋孝武帝（四五二——四六四）年間，即慧皎時代，身為僧正悅眾而活躍於首都建業的僧璩（?）所撰述的《僧尼要事》(8)二卷，乃慧皎當時佛教界所行。

又，依道宣所撰《大唐內典錄》卷第四，傳說齊武帝永明七年（四八九）沙門超度曾撰出《律例》七卷。(9)

又《出三藏記集》卷十二，〈齊太宰竟陵文宣王法集錄序〉第二，列舉文宣王（四五九－四九四）的著作，其中多數與出家眾的僧制及在家眾的布薩、受戒、禮佛等佛教生活有關。今將相應者列舉於左：

淨住子十卷	右第一帙上
淨住子十卷	右第二帙下
華嚴瓔珞二卷	右第三帙
諸佛名十卷	右第四帙
諸菩薩名二卷	右第五帙
菩薩決定要行十卷	右第六帙
注優婆塞戒三卷	右第七帙
戒果莊嚴一卷	
雜義記十卷	右第十帙上
雜義記十卷	右第十一帙下

僧制一卷

清信士女法制三卷　右第十二帙

禮佛文二卷　右第十三帙

西州法雲小莊嚴普弘寺講并述羊常弘廣齋共卷

抄成實論序并上定林講共卷

華嚴齋記一卷

施藥記一卷

捨身記一卷

妃捨身記一卷

會稽荊雍江郢講記一卷

述放生東宮齋述受戒共卷

僧得施三業施施食法共卷

法門讚一卷

講淨住記一卷
與僚佐書并教誡左右一卷
拜楊州刺史發願一卷
與何祭酒書讚去滋味一卷
讚梵唄偈文一卷
大司馬捨身并施天保二眾一卷
教宣約受戒人一卷
龍華會并道林齋一卷
布薩并天保講一卷
淨住子次門一卷
梵唄序一卷
轉讀法并釋滯一卷
示諸朝貴法制啓二卷

PDG

示諸朝貴釋滑啓答二卷

受戒并弘法式一卷(10)

又在《出三藏記集》卷第五也說：

抄普賢觀懺悔法一卷

抄優婆塞受戒品一卷

抄優婆塞受戒法一卷(11)

以上都是文宣王的著述，傳說他律制教養深厚，曾致力於化導。還有道宣的《四分律行事鈔》卷上之四〈說戒正儀篇〉這麼說：

昔齊文宣王撰在家布薩儀。(12)

此所謂「在家布薩儀」想來是相當於《出三藏記集》卷第十二所陳述的《布薩並天保講》一卷(13)。

梁武帝天監三年(五〇四)，揚州沙門釋僧盛，在鍾山靈根寺依律(四分律)撰述《教誡比丘尼法》(14)一卷。

除此之外，據〈梁楊都光宅寺釋法雲傳〉(四六七—五二九)記載，敕住光宅寺的法雲「創立僧

制雅為後則」(15)，又傳說與南齊對立的北魏教團，曇曜之後的沙門統僧顯，於太和十七年（四九三）受孝文帝之命制定了「僧制四十七條」。《魏書》卷第一一四〈釋老志〉針對這件事作以下的敘述：

> 世宗即位，永平元年（五〇八）秋，詔曰：緇素既殊，法律亦異。故道、教彰於互顯，禁勸各有所宜。自今已後，眾僧犯殺人已上罪者，仍依俗斷，餘犯悉付昭玄，以內律、僧制治之。(16)

眾僧中若有犯殺人以上之罪的，照世俗一向的法律處斷，其餘的犯罪則一概交給昭玄曹，依據佛教的戒律、僧團的規制來懲治。

《續高僧傳》卷二十一敘述北齊慧光（—五〇八—）：

> 又著玄宗論、大乘義律義章、仁王七誡及僧制十八條，並文旨清肅，見重時世。(17)

「僧制十八條」由於文義清晰嚴整，廣被世人採用。

道安之後，擁有眾多出家眾的各大寺院，為矯正僧人的生活而設僧制(18)，但因其「僧制」的內容未被傳述，具體內容無從知道。幸虧道宣在《四分律行事鈔》卷上〈僧網大綱篇〉第七，對僧

制有所陳述，為便於了解其要點，揭示其記載如后：

二約僧制。眾食以論，先明世立非法，後引正制證成。初中寺別立制多不依教，飲酒醉亂輕欺上下者，罰錢及米，或餘貨賕。當時同和，後便違拒不肯輸送。因茲犯重，或行杖罰、枷禁鉗鎖，或奪財帛以用供眾。或苦役治地、斬伐草木、鉏禾收刈，或周年苦役。或因遇失奪便令倍償。或作破戒之制，季別依次鉏禾刈穀，若分僧食及以僧物，科索酒肉，媒嫁淨人，賣買奴婢及餘畜產。或造順俗之制，犯重囚禁遭赦得免。或自貨賕方便得脫，或奪賊物因利求利，或非法之制，有過罪者，露立僧中，伏地吹灰，對僧杖罰。如是眾例皆非聖旨，良由綱維不依法網，同和而作，惡業深纏，永無改悔。眾主有力非法伴多，如法比丘像末又少，縱有三五伴勢無施，故佛預知，有不令同法，如後引之。(19)

上述的記載，可看出「僧制」是不根據教說的，與律的規定無關，純為適合於中國出家教團而制定。

又據《續高僧傳》卷第二十一〈梁楊都天竺寺法超傳〉，傳說梁武帝（五〇二—五四九）：

以律部繁廣，臨事難究。(20)

而命法超作《出要律儀》十四卷。據說，因為此書是：

以少許之詞，網羅眾部。(21)

故通令梁境遵行。

又據《廣弘明集》卷第二十八〈啟福篇〉，梁簡文帝（五四九—五五一）期許在家男女徹底受持一日一夜的八關齋戒（戒殺生、不與取、非梵行、虛誑語、飲酒、塗飾歌舞觀聽、坐臥高廣大床、非時食），而記載「八關齋制序」，陳述左列十條：

一、睡眠籌至不覺，罰禮二十拜、擎香鑪、聽經三契。

二、出不請刺，罰禮十拜。

三、出過三契經不還，罰禮十拜。

四、鄰座睡眠，維那至而不語者，罰禮十拜。

五、鄰座睡眠，私相容隱，不語維那者，罰禮十拜。

六、維那不勤聽察，有犯制者，不即糾舉，為眾座所發覺者，維那罰禮二十拜。

七、擎香鑪聽經三契，白黑維那，更相糾察，若有阿隱，罰禮二十拜。

八、聽經契終，有不唱讚者，罰禮十拜。

九、請刺無次第，罰禮十拜。

十、請刺白黑，刺有誤者，罰禮十拜。(22)

右列十條中，如從文意看，一至五條是關於一般大眾的，六至十條則是有關指導者維那。希望藉由持守八關齋戒，能熏習僧團的作息方式，從而規定在俗的生活。

隋天台智顗（五三八—五九七）有〈立制法十條〉。智顗於至德三年（五八五）下山以來，再度登上天台山（五九五），見有懈怠的修道者，感於規矩訂立的必要而制定〈立制法十條〉。這十條被收錄在《國清百錄》卷第一，內容敘述如后：

第一　夫根性不同，或獨行得道，或依眾解脫。若依眾者當修三行。一依堂坐禪，二別場懺悔，三知僧事。此三行人，三衣六物道具具足，隨有一行則可容受。若衣物有缺，都無一行，則不同止。

第二　依堂之僧，本以四時坐禪、六時禮佛，此為恆務，禪禮十時一不可缺。其別行僧行法竟，三日外即應依眾十時。若禮佛不及一時，罰三禮對眾懺。若全失一時，罰十禮對

眾懺。若全失六時，罰一次維那。四時坐禪亦如是。除疾礙，先白知事則不罰。

第三　六時禮佛，大僧應被入眾衣，衣無鱗隴若縵衣悉不得。三下鐘早集敷坐，執香鑪互跪。未唱誦不得誦，未隨意不散語話。叩頭彈指頓曳屐履起伏參差，悉罰十禮對眾懺。

第四　別行之意，以在眾為緩故，精進勤修四種三昧。而假託道場不稱別行之意，檢校得實罰一次維那。

第五　其知事之僧，本為安立利益。反作損耗割眾潤己自任恩情。若非理侵一毫，雖是眾用而不開白，檢校得實不同止。

第六　其二時食者，若身無病、病不頓臥、病已瘥，皆須出堂，不得請食入眾。食器聽用鐵瓦薰油二器，瓯𤭛匙箸悉不得以骨角竹木，瓢漆皮蚌，悉不得上堂。又不得揬觸己鉢、吸啜等聲、含食語話、自為求索、私將醬菜眾中獨噉，犯者罰三禮對眾懺。

第七　其大僧小戒，近行、遠行、寺內、寺外，悉不得盜噉魚肉辛酒、非時而食，察得實不同止。除病危篤瞻病用醫語。出寺外投治則不罰。

第八　僧名和合，柔忍故和，義讓故合。不得諍計高聲，醜言動色。兩競者各罰三十拜對眾懺。不應對者不罰。身手互相加者，不問輕重皆不同止。不動手者不罰。

第九　若犯重者依律治。若橫相誣，被誣者不罰，作誣者不同止。若學未入眾時過眾主不受，學眾未攝故，彼自言比丘故入眾來，犯重誣他者，治罰如前。

第十　依經立方，見病處藥，非於方吐於藥有何益乎。若上來九制聽懺者，屢懺無慚愧心不能自新，此是吐藥之人，宜令出眾，若能改革後亦聽還。若犯諸制捍不肯懺，此是非方之人，不從眾網則不同止。(23)

第一條說明由於人的根性不同，而有獨修得道者及依眾解脫者的說法，天台山眾徒是依眾修行的人，因此其修行方法有依堂坐禪、別場懺悔、知僧事三種。

第二條的「四時」是否指黃昏、後夜、早晨、晡時的四時，這點並不很清楚，但「六時禮佛」如看《國清百錄》卷一的「敬禮法」，是指晨朝、午時、晡時、初夜、中夜、後夜之意，因此四時的坐禪，想必如前所說。而此六時的禮佛，想來如前述，在道安時代就已行「六時禮懺」了。但如依弟子灌頂則說：

先師之法，與諸寺有異，六時行道、四時坐禪，處別行異。(24)

由此可知六時行道、四時坐禪，在智顗當時的其他寺院，並未施行。

第四條雖然舉出「四種三昧」為別行，而所謂「四種三昧」依據《摩訶止觀》卷第二，是指常坐三昧、常行三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧。

第五條說「知事僧」職掌之一，是要安立大眾，讓眾僧能安心專念修行，因而規定了應照料的各種事宜。

第六條及第七條是有關用齋的規定：

一、無病者，出堂用齋。

二、食器只准許二器（鐵瓦薰油），但禁止使用甌盌及匙箸。

三、缽和缽不可撐觸。

四、不可口含食物邊說話。

五、不可盜噉魚肉辛酒及非時食。但患病時除外。

第八條是求和合、禁爭論。

第九條是規定犯罪者的處罰方法。

第十條是敘述懺悔謝罪就可免受僧團擯出，菩薩戒的精神由此可見。

以上的〈立制法十條〉，如前「八關齋」的制文所見，雖然制有體罰作為罰則，但戒律是禁止體罰的，由此可以說它是中國獨特的規定。

土橋氏注意到《續高僧傳》卷第二十二〈慧滿傳〉（五八九—六四二）載：

其年奉敕令任弘濟寺上座，專弘律訓，獎導僧徒。丞有成規，旁流他寺。(25)

由文中的「成規」，而說：「可以了解到以律典為基本，再為應對事緣，而設僧規，即以律典及僧制之雙重構造，為僧團的實際運作作預備。」(26)

唐代雖有道宣（五九六—六六七）的《四分律行事鈔》三卷，及其同學道世（—六八三）的《毘尼討要》三卷，但它們同是《四分律》的註釋，都從「四分分通大乘」的立場來陳述的。比較兩書的記述，則道宣的較為詳細，而有時也能見到一致的部分，但無論如何，依據兩者即可全面了解其師智首的戒學。智首有《五部區分鈔》二十一卷，道宣對其著述理由作如下的說明：

自律部東闡六百許年，傳度歸戒多迷體相。五部混而未分，二見紛其交雜。海內受戒，並誦

法正之文，至於行護，隨相多委師資相襲，緩急任其去取，輕重互而裁斷。首乃銜慨披栝往往發蒙。商略古今，具陳人世，著五部區分鈔二十一卷。(27)

(1) 有關僧制寺誥的論文有：

一、小笠原宣秀，〈支那の僧制に就いて〉（龍谷大學論叢，昭和七年二月）。

二、今津洪嶽，〈中國佛教教團の制度並に儀禮に關する諸文獻の考察（其の一）〉（禪學研究第四四號，昭和二八年十月）。

三、土橋秀高，〈中國における戒律の屈折〉（龍谷大學論集第三九三號，昭和四五年七月）。

(2)《高僧傳》，卷第四，〈支道林傳〉（大正藏五〇，三四八下）。

(3)《出三藏記集》，卷第十二，（大正藏五五，八四上）。

(4) 同上。

(5)《高僧傳》，卷第六，〈釋慧遠傳〉（大藏五〇，三五八下）。

(6) 同上，〈釋慧遠傳〉（大正藏五〇，三六〇中）。

(7) 同上，〈釋僧䂮傳〉（大正藏五〇，三六三中）。

(8) 同上，卷第十一，〈釋僧璩傳〉（大正藏五〇，四〇一中）。

(9) 如依據《大唐內典錄》卷第四，則有：「律例七卷，右一部。武帝世永明七年，沙門釋超度依律撰出。」（大正藏五五，二六三中—下）。

(10)《出三藏記集》，卷第十一（大正藏五五，八五下—八六上）。

(11)同上，卷第五（大正藏五五，三八上）。

(12)《四分律行事鈔》，卷上之四，〈說戒正儀篇〉第十（大正藏四〇，三四中）。

(13)《出三藏記集》，卷第十二，〈齊太宰竟陵文宣王法集錄序第二〉（大正藏五五，八六上）。

(14)《歷代三寶紀》，卷第十一，（大正藏四九，九七下）。

(15)《續高僧傳》，卷第五，〈釋法雲傳〉（大正藏五〇，四六四中）。

(16)《魏書》，卷第一一四，〈釋老志〉。

(17)《續高僧傳》，卷第二十一，〈釋慧光傳〉（大正藏五〇，六〇八上）。

(18)參照二葉憲香，《中國日本における僧制の發展——山家學生式成立の意義——》、《傳教大師研究》（天台學會編所收）。

(19)《四分律行事鈔》，卷上之二，（大正藏四〇，二一中）。

(20)《續高僧傳》，卷第二十一，〈釋法超傳〉（大正藏五〇，六〇七上）。

(21)同上。

(22)《廣弘明集》，卷第二十八，（大正藏五二，三二四下）。

(23)《國清百錄》，卷第一，〈立制法第一〉（大正藏四六，七九三下—七九四上）。

(24)同上，卷第三（大正藏四六，八一五中）。

(25)《續高僧傳》，卷第二十二，〈釋慧滿傳〉（大正藏五〇，六一八中）。

(26) 土橋氏，前引論文。

(27) 《續高僧傳》，卷第二十二，〈釋智首傳〉（大正藏五〇，六一四中）。

第四章　道宣律師與唐代佛教

PDG

第一節 唐代佛教與庶民信仰

繼隋之後統一天下的唐朝，隨著國運的昌隆，展現了中國文化的極盛期。因為允許宗教信仰的自由，新傳入的摩尼教、景教、祆教等，與原來的道教、佛教，各自擴大了佈教線。

唐代僧侶的活動場所大致是在貴族社會圈內，他們對貴族佛教【1】的矛盾與不合理，以叛逆的心態熱切培養激發自身的宗教熱情，想要在現實環境裡形成完整的人格。這些僧侶的共同理想，不只是研究佛教的哲學思想，更要將譯經三藏【2】帶回的印度佛教，建設為中國人能從心底去理解、信仰、實踐的佛教。基於這種理想，他們從眾多同胞裡選擇具備天才叡智的高僧，自印度佛教中脫胎換骨，完成中國佛教的重整。教義方面的重整大半在開元以前形成，之後便朝著註釋化、固定化與形式化演進，尤其大曆至貞元（七六六—八〇五）年間的佛教全盛期，其趨勢則在綜合調和唐朝前半期所分立的各宗派。

看起來是擴大了佈教線、組織，並整合了教界的外觀形式，但就社會觀點而言，其實是佛教失去了宗教的純粹性與信仰的熱誠，減弱了對社會的指導性。實行力薄弱、層面不夠普及的佛教，

被封建制度下強有力的國家權力吸收，不得不成為御用宗教。根據道宣撰述的《集古今佛道論衡》卷丙，貞觀十五年（六四一）的記事(1)，佛教被賦予御用宗教的功能，只在為了修功德的目的下，其存在價值才被認定。

佛教徒自稱「臣僧」(2)，在寺院舉行的各種佛事、法事中，唱念為皇帝、皇后及百官祈福的辭句，也反映了這種傾向，可想而知是佛教徒企圖保身之作。

唐中期以後，教界在這種不利的情勢下，禪與淨土兩教團卻為了佛教的庶民化展開了積極的活動。一方面盛行著以俗人為對象的講經說法，幽棲山林的禪宗教團，從天寶（七四二－七五六）年間開始進出於都市；另一方面，欣求彌陀淨土的持名念佛普及開來，獲得許多信徒的信仰。那麼，造成這種情況的原因是什麼呢？

這是因當時末法思想抬頭風靡，再加上唐室將佛道兩教訂定優劣席次所致。尤其是後者，唐朝帝室將老子的李姓與自己的李姓連結起來，尊重道教，除了則天武后革命時暫時有佛先道後(3)的現象外，一向採取道先佛後。由此可以理解何以佛教不得不進出都市，且與官僚顯貴合作以接近帝室的原因了。

唐朝帝室為了利用佛道兩教，誇示帝室權威於天下，前後四次（高宗、武后、中宗、玄宗）在天下諸州各設置一寺、一觀，官寺的國分寺就是因此建立的。藉此直接結合中央與地方的政治組織，在保護兩教的名義下，防患其社會與經濟勢力的擴張，並謀國家財政的安定。

中國人一般都敬畏咒術、咒力，他們最關心以此求得福壽、死後升天，及七世父母、六親眷屬免三途苦。根據《太平廣記》記載(4)，當時民眾所信仰、持誦的經典是《金剛經》、《法華經》、《金光明經》、《觀世音經》、《藥師經》等，說是由於受持、讀誦、書寫這些經典的功德(咒力)，可以滅除疾病與災難，且能獲得福利。透過這種靈驗感應的說法，使無智的民眾相信，是最具效果的方法。在佛教傳入中國的初期，也有這種現象。

佛教徒尊重支配大環境的中國社會倫理，把它編入佛教的年中行事。在傳統的家族主義社會裡，「孝」的教導支配一切行動，日常生活中，「孝」比其他封建的差別觀更要求須絕對的、無條件的服從。在這種社會，為了流通佛教並使佛教能與社會的習俗同一步調，佛教教團必須致力於教孝經典的翻譯，並大量製作偽經，以努力佈教。

然而佛教的孝道觀並不同於儒家的強制義務性，不僅以報恩感謝來強調孝道，且在當時盛行的

各法事齋會裡，以禮儀的方式把它具體化。開元（七一三——七四一）初期的名相姚崇在遺誡裡說，他死後不需佛事、法事：

吾亡後必不得此弊法，若未能全依正道，須順俗情。從初七至後七，任設七僧齋。(5)

這可以看出當時的社會情勢已無法忽視佛教習俗。

除了透過上述的佛事、法事等信仰努力教化民眾外，佛教徒也不能忽略伴隨著以此為媒介的經濟目的。當時的寺院，居住著平均三十名到三、四百名的僧眾(6)，為了經營這麼多人的團體生活，社會經濟問題必然會表面化。尤其在法事齋會中布施的收入，經常都比支出的經費還多，為了這項收入，寺院積極舉行各種法事(7)，茲舉出二、三例：

一、佛骨供養

傳說鳳翔法門寺的佛舍利，三十年開龕一次，能「令道俗生善」(8)，因而：

王公士庶瞻禮施舍，如恐不及。百姓有廢業竭產，燒頂灼臂而云供養。(9)

圓仁的《入唐求法巡禮行記》記載著武宗會昌元年（八四一），長安附近的藍田縣舉行佛骨會時，

長安的民眾全都前往禮拜供養，散錢如雨。另外懿宗（八五九—八七三）也是熱心的佛教崇拜者，狂信的程度是：

> 宰相以下，施財不可勝計。百姓競為浮圖，以至失業。(10)

因此韓退之奉〈諫迎佛骨表〉(11)以諫皇帝。

二、盂蘭盆會

根據《太平廣記》卷一二二，盂蘭盆會自玄宗（七一二—七五六）年間開始盛行，而在近唐末時，漸漸俗化。圓仁記述了文宗（八二六—八四〇）年間在太原地方以及武宗（八四〇—八四六）年間在長安的盂蘭盆會：

> 入崇福寺巡禮佛殿閣下諸院，皆鋪設張列，光彩映人，供陳珍妙，傾城人盡來巡禮。(12)

> 七月十五日供養。諸寺作花蠟花餅假花果樹等，各競奇妙，常例皆於佛殿前，鋪設供養，傾城巡寺隨喜，甚是盛會。(13)

而最著名的，算是代宗（七六二—七七九）耗資百萬的內道場盂蘭盆會。(14)

三、燃燈供養

燃燈供養是在南北朝時，開始列為年中行事，而在唐朝時例行化(15)。唐朝警政有宵禁的制度，不只是長安，地方市鎮也都一樣，除了特別事情之外，夜間的交通一律禁止。然而，從正月十四日起一連三天的燃燈供養，可以說完全是特例，此事證明了政治權力也無法抹煞民眾對佛教行事的信仰心。圓仁描述供養的情況：

佛殿前建燈樓，砌下庭中及行廊側皆燃油，其燈盞數不違計知。街裏男女不憚深夜，入寺看事，供燈之前隨分捨錢。巡看已訖，更到餘寺看禮捨錢。諸寺堂裏並諸院，皆競燃燈，有來赴者必捨錢去。(16)

那波利貞氏(17)指出，中晚唐時，敦煌各寺院也非常虔敬地舉行燃燈供養。

如上所述，寺院不只是信仰的中心，也可說是庶民休閒、娛樂的中心，庶民可以前往深山幽谷中的山寺，欣賞勝景、住宿，或者賞花宴遊。五台山的普通院，為方便朝山者，開放為免費休息、住宿的地方(18)，而京師各大寺院也開放給科舉的考生，作為住宿的地方(19)，後來寺院就出租

坊堂、房間。如此，寺院的尊嚴受到傷害，建築物被污損破壞，有些僧侶喪失道心，治安也發生問題，因而後來寺院的一切住宿、居住、聚會，也就被禁止了(20)。

在佛教漸漸與大眾的接觸中，教界的腐敗墮落也相對地進展，歷朝官方開始取締墮落僧尼。高祖於武德九年（六二六）頒布了大力整頓佛道兩教的詔示(21)，表面上是保護佛教的政策，其實是要把全國大量僧眾收容於最少的官寺，以政府管理佛教教團，可惜此事沒有付諸實行。即使是武宗，也只是以排除不良僧侶為主要目的，而不是要施加強壓，剷除天下的佛寺與道觀(22)。

政府考慮給田僧三十畝、尼二十畝(23)，隨居住人數多寡給寺院田地(24)，做為經濟上的保障，這麼做只是使僧尼蓄積財富，並誘發他們擁有土地的欲望，為政者本身反而被逼得山窮水盡。唐朝正是上自王公富豪，下至宦官將士，競相設置莊園的時代，又受了佛教福田思想的影響，為了後世的菩提、祖先的追福以及眷屬的安穩與消災，爭將田園捐獻給寺院或捨宅建寺，財富於是逐漸集中於寺院。僧眾也積極設置田園，使役奴婢與莊戶，兼併貧民的土地而成為大地主。

浮惰之人，苟避徭役，妄為剃度，託號出家，嗜慾無厭，營求不息。出入閭里，周旋闤闠，驅策田產，聚積貨物，耕織為生，估販成業，事同編戶。(25)

正是很貼切的描寫。道教也有同樣的情況：

寺觀廣占田地及水碾磑，侵損百姓。(26)

凡京畿之豐田美利，多歸於寺觀。吏不能制。(27)

其生活的奢侈，則是：

今之伽藍，制過宮闕，窮奢極壯。(28)

佛道兩教的勢力，已到了不能再放任的地步。形成這種現象的遠因，在於民眾仰慕僧侶這種特權階級，以及偽濫僧的出現——為重稅所苦的民眾，為了逃避而轉身為畸型的僧侶（地主僧、百姓僧）。對於生活勞苦的農民來說，能夠免除租庸調以及兵役義務，而成為全無義務的僧侶，正是求之不得的事。

所以，自初唐以來，要出家為僧的人不斷增多，對寺院來說，讓他們達成轉變身分的願望，可能有或多或少的利益，尤其可以扶植本身的社會勢力，因此私度情形普遍。偽濫僧絕大部分是農民，非但不理解經典，也不遵守戒律，佛教界因此紊亂至極。在中宗（六八三——七一〇）年代，雖然規定了度僧的考試制度(29)，但是佛教界這種傾向有增無減，遂於玄宗天寶六年（七四七）開

始設定僧籍制度(30)，嚴格實施記名度牒的發行，以防止私度僧的發生。但這個制度因安祿山之亂崩潰了，肅宗至德元年（七五六），由於軍費的短缺，不得不由官方販賣空名度牒，因此出現了持空名度牒與記名度牒的僧侶，即使他們自稱為僧侶，僧侶的真假全憑是否登錄於僧籍簿。也就是說受戒是絕對不可或缺的條件，即使只是形式，也得受戒以獲取證明書提交所轄官署，才能被公認為具有正式的僧侶資格。為了獲取受戒證明書，可能要繳交若干費用給寺院，戒師與戒子之間建立了特殊的關係，兩者也就更緊密地互相依存。那波氏在「梁戶攷」(31)詳細論及這個情形，當時這種情勢，不管在中央或地方都很普遍，在寺院權力下，為政者也無能為力。

(1)《集古今佛道論衡》卷丙：「貞觀十五年五月十四日，太宗文帝躬幸弘福寺。……惟以丹誠歸依三寶。謹於弘福道場奉施齋供。并施淨財以充檀捨。用其功德奉為先靈。願心悟無生神遷妙喜。」（大正藏五二，三八五下—三八六上）。

(2)《大宋僧史略》卷下，〈對王者稱謂〉：「至上元元年九月八日敕。今後僧尼朝會並不須稱臣及禮拜。斯乃因開元中令僧道拜時皆稱臣，至是方免也。」（大正藏五四，二五二上）。

(3)《大宋僧史略》卷中，〈僧道班位〉：「唐貞觀十一年，駕幸洛陽。道士先有與僧論者，聞之於太宗，乃下詔曰：今鼎祚克昌，……請仍舊僧尼在道士前，并依前不拜父母。辭繁不錄。則天天授二年四月，詔令釋教

在道門之上，僧尼處道士女冠之前。睿宗景雲元年二月，詔以釋典玄宗理均跡異。拯人救俗，教別功齊。自今每緣法事集會僧尼道士女冠宜行並集（此不分前後齊行東西也）。（大正藏五四，二四六下——二四七上）。又，《全唐文》卷九五，高宗武皇后「釋教在道法上制」：「自今已後釋教宜在道法之上，緇服處黃冠之前。庶得道有識以皈依，極群生於迴向布告。」

(4) 《太平廣記》，卷一〇二——一一五，〈報應類〉。

(5) 《舊唐書》，卷九十六，〈姚崇傳〉。

(6) 山崎宏，《支那中世佛教の研究》（昭和二二年十月，清水書店，七〇九頁）。

(7) 大谷光照，〈唐代佛教の儀禮（特に法會に就いて）〉（《史學雜誌》第四六卷一〇、一一，昭和一〇年一〇、一一月）。

(8) 《法苑珠林》，卷第三十八（大正藏五三，五八六中）。

(9) 《唐會要》，卷四十七。

(10) 《唐語林》，卷三，一五——一六頁。

(11) 《全唐文》，卷五四八，〈諫迎佛骨表〉。

(12) 《入唐求法巡禮行記》卷三，「開成五年七月一五日」條。

(13) 同上，卷四「會昌四年七月一五日」條。

(14) 《舊唐書》卷一一八云：「代宗七月望日於內道場造盂蘭盆，飾以金翠，所費百萬。」

(15) 《唐會要》卷四十九。

(16)《入唐求法巡禮行記》，卷一，「開成四年正月一五日」條。

(17)那波利貞，〈佛教信仰に基きて組織せられたる中晚唐五代時代の社邑に就きて〉（下）（《史林》第二四卷第四號，昭和一四年一〇月）。

(18)《入唐求法巡禮行記》，卷二，「開成五年」項。

(19)《唐會要》，卷七十六。

(20)《全唐文》卷三十，玄宗皇帝〈禁僧俗往還詔〉云：「惟彼釋道同歸凝寂，各有寺觀，自合住持，或寓跡幽間，潛行閭里，陷於非辟，有足傷嗟，如聞遠就山林，別為蘭若，兼亦聚眾，公然往來，或妄託生緣，輒有俗家居止，即宜一切禁斷。」同卷四十六，代宗皇帝〈禁僧尼道士往來聚會詔〉：「教宗清淨，禮避嫌疑，其僧尼道士，非本師教主，及齋會禮謁，不得妄託事故，輒有往來，非事聚會，並委所繇官長勾當，所有犯者，準法處分，亦不得因茲攪擾，分明告示，咸使知悉。」又，代宗〈禁斷公私借寺觀居止詔〉：「道釋二教，用存善誘，至於像設必在尊崇。如聞州縣公私，多借寺觀居止，因茲褻瀆，切宜禁斷，務會清肅，其寺觀除三綱并老病不能支持者，餘並仰每日二時行道禮拜，如有弛慢並量加科罰。」

(21)《舊唐書》，卷一。

(22)《入唐求法巡禮行記》，卷三，「會昌二年」項。

(23)《大唐六典》，卷三。

(24)《唐會要》，卷五十九。

(25)《舊唐書》，卷一，〈高祖本紀〉。

(26)《全唐文》，卷十九，睿宗二〈申勸禮俗敕〉。

(27)《舊唐書》，卷一一八，〈王縉傳〉。

(28)同上，卷八十九，〈狄仁傑傳〉。

(29)《佛祖統紀》卷第四十，〈法運通塞志〉第十七之七：「神龍元年，詔韶州慧能禪師入京不就□。詔天下試經度人，山陰靈隱僧童大義，年十二誦法華經，試中第一。」（大正藏四九，三七一中）。

(30)《唐六典》卷四：「凡道士女道士僧尼之簿籍亦三年一造（其籍一本送祠部，一本送鴻臚，一本留於州縣。）」

(31)那波利貞，〈梁戶考〉（《支那佛教史學》第二卷第四號）。

【1】指佛教的流傳主要以貴族為主要信仰對象。

【2】指玄奘大師。

第二節　道宣律師的戒律研究

一、道宣的修學時期

在前節所述的佛教界轉變期間，道宣律師，這位可稱為唐代佛教第一人的大宗教家，秉持著強

烈的護法道念與宗教使命感，奉獻終生，企圖使充滿矛盾與不合理的貴族佛教回歸原貌。他的宗教活動，並不只局限於佛教哲學思考的研究，更是為了中國人而把譯經三藏帶回的印度佛教，轉化為中國佛教，讓中國人能夠從內心深處理解、信仰並實踐。這是以道宣為首的，所有心燃護法之念的出家人，共同期盼的理想。為了實現這個理想，先決條件就是儘量落實，以便接近釋尊的佛教，出家人以歸依三寶為基礎的強烈道心，率先淨化生活，亦即必須要自淨、以身作則，進而教化世俗的人，為此，出家人必須謙虛反省何謂真正的出家。

道宣被評為南山律宗的祖師、唐代首屈一指的史學家，是大宗教家、大學者，有輝煌業績留傳後世。關於道宣，已經有各種角度的研究，現在透過他的著述來探究他對戒律的基本立場。

依據《宋高僧傳》卷第十四〈明律篇〉中道宣的傳記(1)，他出身於丹徒(浙江省鎮江府)，生於隋開皇十六年(五九六)，逝於唐乾封二年(六六七)，享年七十二歲。十五歲時就厭倦世俗生活而開始學習各種經典。史傳均認為，後來道宣傾注心血於戒律研究，是受了慧頵、智首兩位律師的感化。

據《續高僧傳》卷第十四，〈慧頵傳〉(2)，慧頵住在長安的日嚴寺，不但精通戒律，會講《法

華經》，也精通《中論》、《百論》、《般若》、《唯識》等大乘佛學，是當時著名的學者。智首、道岳慕其德風，而道宣的大乘佛學與戒律思想均啟蒙自慧頵。道宣十六歲落髮，在日嚴道場修行，於隋大業十一年（六一五）二十歲時，從長安弘福寺的智首律師受具足戒，就在智首律師的教導下，更加深了從慧頵所學的律學。據〈智首傳〉，律藏東傳以來雖已經過六百年，關於行護隨相，多為師資相襲，所以就呈現：

> 五部混而未分，二見紛其交雜(3)

的現象。一般人受戒之際，大多不解戒律的體相。智首因此參考古今著作，著《五部區分鈔》二十一卷，成為戒律的權威著作，「四分律宗」的型態也因本書而大致被整理出來。

武德年間（六一八—六二六），從這些律學大師學習戒律的道宣，只聽律一次就想轉向修禪，這時，慧頵就呵責他說：

> 戒淨定明，道之次矣。宜先學律，持犯照融，然後可也。(4)

禁誡他不可有放棄學律的念頭，並且嚴格規定他要聽二十次。慧頵這個態度，對道宣的佛教觀與戒律觀有很大的影響。這次的教訓令道宣終生難忘，在〈慧頵傳〉末，感慨良深地記述：

> 余學年奉侍，歲盈二紀。慈誥溫洽，喜怒不形，誨以行綱，曲示纖密，蒸嘗御涉，炎涼不倦。(5)

之後，道宣在戒律講席聞戒達十年餘，以致精通了律學。

〈道宣傳〉記載「隋末徙崇義精舍」(6)，這是因為武德七年（六二四）日嚴寺被廢，道宣跟著慧頵移到崇義寺。武德九年（六二六）道宣在崇義寺著作《四分律刪繁補闕行事鈔》，但還不能說是稱心之作。依據《量處輕重儀》記載，貞觀四年（六三〇）左右，他前往山東拜訪魏郡日光寺的法礪律師(7)。又據《大唐內典錄》及《行事鈔》所記載，他遊歷中國各地尋求其他不同的說法，努力解決有關《行事鈔》的疑念，終於完成此著作。由此可見道宣為了著作做為生活規範的《行事鈔》，務求正確的學習態度。可能是在遊歷各地之後，道宣遷移到終南太一山豐德寺，這是貞觀四年（六三〇）以後的事。

對道宣南山律宗的形成，有很大影響力的智首與法礪於貞觀九年（六三五）逝世，二年後的貞觀十一年（六三七），慧頵也去世了。此時，道宣已撰述了《四分律刪補隨機羯磨》與《釋門亡物輕重儀》，他的律學體系至此可以說已經完成。

道宣於學德也逐漸顯露，貞觀十九年（六四五）他在弘福寺的玄奘譯場擔任筆受潤文的上首之事可茲證明。顯慶三年（六五八）六月，道宣六十三歲，西明寺初建，他任上座，從豐德寺移到西明寺。《釋門章服儀》的末尾記著：

> 余以貞觀末曆，擯景山林，終於顯慶二年，十有二載，年立耳順，朽疾相尋，旦夕守死，無容於世，……顯慶四年重於西明寺更為陶練。(8)

因此可能於貞觀二十年（六四六）棲隱終南山，到了顯慶二年（六五七）道宣六十二歲時，健康情況就不太好，而示寂於乾封二年（六六七）十月三日，春秋七十二歲，法臘五十二歲。道宣被評為唐代律僧第一人的例子，可以在下文所述贊寧著作的《宋高僧傳》中看出。

善無畏三藏（六三七—七三五）於開元四年（七一六）來到長安，會見玄宗皇帝，玄宗慰問他遠自印度而來的辛苦，問他想在何處落腳，當時三藏答稱，在印度時，聽說西明寺的道宣律師是持律第一人，希望能到西明寺，而獲得了敕許(9)，可知當時道宣的名聲已遠播印度。

(1)《宋高僧傳》，卷第十四，〈唐京兆西明寺道宣傳〉（大正藏五〇，七九〇中—七九一中）。

(2)《續高僧傳》，卷第十四，〈慧頵傳〉（大正藏五〇，五三三下—五三四中）。

(3)《續高僧傳》，卷第二十二，〈釋智首傳〉（大正藏五〇，六一四中）。
(4)《續高僧傳》，卷第十四，〈慧頵傳〉（大正藏五〇，五三四中）。
(5)同上（大正藏五〇，五三四上——五三四中）。
(6)《宋高僧傳》，卷第十四，〈唐京兆西明寺道宣傳〉（大正藏五〇，七九〇中）。
(7)《量處輕重儀本》有：「至大唐貞觀四年……有魏郡礪律師者，即亦一方名器。撰述文疏，獨步山東。因往從之，請詢疑滯，而封文格義。……」（大正藏四五，八四〇上）。
(8)《釋門章服儀》，〈加法行護篇〉第十（大正藏四五，八三九中）。
(9)《宋高僧傳》，卷第十四，〈唐京兆西明寺道宣傳〉（大正藏五〇，七九一上——中）。

二、對戒律的熱忱

南山律宗之祖道宣的使命感來自於痛心唐代佛教界的腐敗墮落，他認為若要使佛教的生命復甦，首要條件是確立中國佛教徒看待戒律的基本心態。因此，當務之急就是轉換教團的體質，讓出家人將「什麼是真正的出家」當做是自己的問題，只有在立於原點凝視自己時，才能確立出家沙門必須奉持戒律的清淨生活，並堅定信仰這個理念。使道宣萌生這種宗教使命感的人，據《續高僧傳》卷十四的記載，可能是長安崇義寺的慧頵。道宣在〈慧頵傳〉末記載慧頵之言如下：

余學年奉侍，歲盈二紀。慈誥温洽，喜怒不形，誨以行綱，曲示纖密，蒸嘗御涉，炎涼不倦。初受具後，性愛定門，咨陳所請。乃白：戒淨定明，道之次矣，宜先學律，持犯照融，然後可也。一聽律筵十有餘載，因循章句，遂欣祖習。(1)

這可能就是讓道宣專念於戒律的基礎。

要考察道宣的戒學，最快的捷徑是從他的著作《四分律行事鈔》著手。《行事鈔》是唐代佛教界不朽的名著，後因成為中國佛教徒日常生活的指南而廣受重視，不但有許多研究者，且對日本佛教的戒律思想有很大的影響。

對於當時出家沙門的實際情形，道宣在《四分律行事鈔》卷上〈標宗顯德篇〉第一，憂嘆佛法的衰微：

澆末淺識庸見之流，雖名參緇服，學非經遠，行不依律，何善之有？情既疏野，寧究真要，封懷守株志絕通望，局之心首而言無詣，意雖論道，不異於俗。與世同流事乖真趣，研習積年，猶迷闇託，況談世論，孰能體之。是以容致濫委以亂法司，肆意縱奪專行暴剋，尚非俗節所許，何有道儀得存？致令新學困於盤石，律要絕於羈鞦，於時正法玄綱寧不覆墜耶？故

知與替在人也。深崇護法者，復何患佛日不再曜，法輪不再轉乎？(2)

就是說這些出家沙門，不但不信佛法，也沒有佛教教理素養，做出不符僧侶身分的行為而被世俗輕視，也使民眾喪失對佛教的信心。

道宣主張，在這時為了讓正法久住，必須嚴守佛陀制定的戒律，嚴正教團的機構。而教團的指導者以及被稱為「師」的人，其資質只能以其是否精通律學做為評估的依據。

道宣認為，戒律並非要拘束出家沙門的生活，反而是為了積極維持比丘的質而設的最基本的生活規範。所以在撰述《行事鈔》時，採用自釋尊以來論述傳統生活規範的律藏，尤其是以《四分律》為根柢。在《四分律》的記述不明瞭時，則參照其他律或大小乘經論，以刪繁補闕，力求表現大乘精神的極致。從批判前代諸師的傳統立場來看，在《行事鈔》中，道宣對《四分律》的解釋一方面採用從前的說法，另一方面加入因應時代趨勢的新見解，作為他解釋戒律的態度。

依道宣之言，前代諸師所著的《四分律》註釋書有很多，其中最好的是光統律師的《略疏》四卷、智首律師的《廣疏》二十卷，以及法礪律師的《中疏》十卷，即所謂的《四分律》三要疏，人人都依用，同時道宣本身也以智首的疏為根柢，再參酌法礪的疏而撰著《行事鈔》。

(1)《續高僧傳》，卷第十四，〈慧頵傳〉(大正藏五〇，五三四上—中)。
(2)《四分律行事鈔》，卷上(大正藏四〇，四中)。

第三節　道宣的戒律觀與《行事鈔》

當時佛教教團的生活規範，全都採五戒、八戒、十戒到二百五十戒的具足戒與菩薩戒的規定。但是中國的氣侯、風俗、習慣都異於印度，更何況在儒家倫理強力支配的社會裡，僧尼的生活不可能只以教團內部的生活規範來軌範。所以各地的教團，各自制定種種「僧制」，又由於偽濫僧橫行，招致政權介入教團，世俗法對教團的滲透，令出家人的生活規範愈趨複雜。道端博士在《唐代佛教史的研究》裡介紹了官制法令「道僧格」二十七條，以國家法律來處罰僧尼的不法行為，就像博士所說：「在唐代一般法之內，加入佛教律，就成了唐代對僧尼的各種法令」(1)。現在，從道宣的著作中，來探究他所看到的當時佛教界的一般情況。

道宣指出，當時的僧尼不信佛法，也沒有佛教教理知識，以致做出僧侶不該做的行為，反而被

世俗人輕視，也讓世俗人喪失對佛教的信心，他說：

今流俗僧尼多不奉佛法，並愚教網，內無正信，見不高遠，至虧大節。或在形像之前，更相戲弄，出非法語，舉目攘臂遍指聖儀，或端坐倨傲情無畏憚，雖見經像，不起迎奉，致令俗人輕笑，損滅正法。(2)

就因為這種狀況，僧尼們雖認同使正法久住的根本條件是嚴守戒律，但態度上卻是：「佛陀所制的戒律是聲聞法，與我們大乘佛教徒無關。」持戒嚴謹的道宣，實在無法認同這樣的態度，他批判教界這種趨勢，慨嘆地說：

今時不知教者，多自毀傷云：此戒律所禁止，是聲聞之法，於我大乘棄同糞土，猶如黃葉、木牛、木馬誑止小兒，此之戒法亦復如是，誑汝聲聞之子也。(3)

那些不修之徒，仰慕世俗的生活，輕視戒律，他們出身俗世，雖是僧侶身分卻比世俗人更為墮落。這在私度僧、偽濫僧氾濫的當時，是當然會發生的問題，唐代頒令「道僧格」也是至為當然的事。道宣眼見教界的實況又說：

今諸伽藍，多蓄女人，或賣買奴婢者，其中穢雜，孰可言哉。豈唯犯淫，盜亦通犯。深知聖

制不許。(4)

他率直地認為本該清淨的出家教團，逐漸被污染而呈現濃厚的世俗色彩。又引用靈裕法師的《僧制寺誥》說：

靈裕法師寺誥云：僧寺不得蓄女淨人，壞僧梵行。設使現在不犯，令未離欲者還著女色。經自明證，隔壁聞聲，心染淨戒，何況終身奉給，必成重犯，此一向不合。(5)

並提出《僧祇律》的記述：

僧得女淨人不合受，尼得男淨人亦爾。(6)

做為律規的例證。道宣說明當時寺院生活的實際情況如下：

比者諸處多因此過，比丘還俗、滅擯者，並由此生。不知護法僧網除其穢境，反留穢去淨，生死未央。又賣買奴婢牛馬畜生，拘繫事同，不相長益，終成流俗，未霑道分。比丘尼寺反僧可知，或雇男子雜作，尼親撿校，尋壞梵行，滅法不久。寺家庫藏廚所多不結淨，道俗通濫淨穢混然。立寺經久，綱維無教，忽聞立淨惑耳驚心，豈非師僧上座妄居淨住，導引後生同開惡道。或蓄貓狗專擬殺鼠，牛杖、馬鞦、轡絆、籠、檝，如是等類並是惡律儀。(7)

他嚴厲批判比丘與比丘尼的還俗或滅擯，多因蓄養了女淨人與男淨人，那是「破壞梵行，潰滅佛法」的行為。針對這一點，站在護法立場的僧綱，不但不用心檢討對策，反而採取「留穢去淨」毫不關心的態度。在寺院飼育牛、馬、貓、狗，也蓄備牛杖、馬鞦、韁絆、搖、橛之類的東西，由事相顯現出根本沒有正法久住的思想。比丘與比丘尼會過著這種漠視戒律的生活，心態上必定是抱著自己是大乘教徒，無須採取小乘戒，唯大乘戒律至上的想法。對這一點，道宣也認為：

我是大乘之人，不行小乘之法。如斯者眾，非一二三。此則內乖菩薩之心，外闕聲聞之行。(8)

在行、住、坐、臥四威儀中，沒有持戒之念，即使偶有立志修行佛道的人，其行為也是疏急浮躁，所以求解脫的人雖多，但真正行持的人卻寥寥無幾。又批評他們說：

今有妄學大乘者，多貪著非時食。(9)

即責難大乘沒有禁制非時食，不但非時飲食，也飲酒、吃肉及食五葷，道宣認為他們應過合於佛制的如法飲食生活。依據道宣的觀念，事無大小應該一切隨順戒律，而受戒是為了：

超凡鄙之穢流，入聖眾之寶位也。(10)

為此應該：

當發上品心，得上品戒。(11)

而得上品戒是：

為趣泥洹果，向三解脫門，成就三聚戒，令正法久住等。(12)

然而，實際的世間相距離這個理想甚為遙遠，為了拯救頹廢的佛教教團，無論如何也要嚴正威儀，使出家人自覺持戒持律的必要，除此之外，別無他法。針對這一點，道宣說：

凡徒眾威儀，事在嚴整清潔。軌行可觀，則生世善心，天龍叶贊。必形服濫惡，便毀辱佛法。(13)

就是強調唯有在威儀嚴正的地方，佛教才能久住，僧寶也絕對不會斷絕。道宣在〈僧網大綱篇〉第七，舉出具體的對策如下：

薩婆多云：剃髮剪爪，是佛所制。律云：半月一剃，此是恆式，勿得不為。涅槃云：惡比丘相頭鬚爪髮悉皆長利，為佛所訶。所著袈裟一向如法，不得五大正色及餘上染。諸部正宗不許著用。(14)

就像這樣，道宣意圖先從身邊基本的問題著手。關於指導者與一般修行者，在〈師資相攝篇〉

第九，引用了《尸迦羅越六方禮經》：

弟子事師有五事……師教弟子亦有五事。(15)

各舉了五項師徒應有的作法。

依據道宣的說法，做為指導者，被稱為「師」的人，應該是：

若不解律，但解經論，不得度沙彌及依止僧祇。(16)

精通於律，才是決定為師資格的首要條件。

除了《行事鈔》的〈師資相攝篇〉外，道宣著作了《教誡新學比丘行護律儀》，詳述二十三項目、四百六十六條的生活心得，為新出家者說明在寺院的團體生活以及私生活應有的作法。這二十三個項目，可說是寺院生活的行事軌範，其中蘊涵強調上下差別的儒家倫理，亦即基於禮教的作法，由此可看出道宣有意確立中國的出家倫理。其中最為奧妙的是「事師法」第二十四條：

不得蹋師影，相去可七尺。(17)

會設置這種規定，是因為發覺印度戒律的缺陷，而意識到須將中國的民族感情編列進去，才可能成為出家眾的生活指導。

最能鮮明表示道宣戒律立場的就是《四分律刪繁補闕行事鈔》。依道宣的想法，戒律並不是為了束縛出家沙門的生活，反而是為了積極維持比丘身分最基本的生活規範，並且是出家沙門必須遵守的規定。

凝然在《律宗綱要》卷上說：

古來諸師，立四分宗異解紛紜，略舉十家。(18)

關於《四分律》有很多不同的見解。道宣在《行事鈔》的序言中說，這是由於「世中持律略有六焉」(19)，指出六師對持律態度的異解是：

一、唯執四分一部，不用外宗。

二、當部欠文取外引用。

三、當宗有義文非明了。

四、此部文義具明，而是異宗所廢。

五、兼取五藏，通會律宗。

六、終窮所歸大乘至極。

此六者說明了所學不同的立場。然而這六師是：

各執正言，無非聖旨，但由通局兩見，故有用解參差。(20)

而《行事鈔》的宗旨是：

存第三第六，餘亦參取，得失隨機，知時故也。(21)

道宣研究《四分律》的立場，是採取六種中的第三與第六，其他只供參考。道宣以《四分律》為根本，文意不明時，則採用他律或參考各大小乘經論，再予刪繁補闕，意圖達到大乘的極致。所以，戒相上是基於《四分律》的小乘，但是持戒持律的精神則是大乘，這從他依法相宗教義，提倡「心法戒體說」一事，可以證明。由此可以看出道宣的一大心願，在於以大乘的精神來解釋本屬小乘律藏的《四分律》，以構成最適合中國出家教團的大乘律藏。

在前述的意圖之下，涉獵了如後表所列的各種文獻，組織成中國的《四分律藏》，其依據是：

法聰律師、覆律師出疏六卷、光律師出疏兩度、理・隱・樂三師各出抄、遵統師疏八卷、淵律師有疏、雲・暉・願三師各自出抄疏、洪・勝二師有抄、首律師有疏二十卷、礪律師有疏十卷、基律師有疏，已外曇瑗、僧祐、靈裕諸師已下及江表、關內、河南、蜀部諸餘流傳者。(22)

等前代所傳的遺記，而說：

……止論文疏廢立，問答要抄，至於顯行世事，方軌來蒙者，百無一本。（中略）所以尋求者非積學不知，領會者非精鍊莫悉。(23)

亦即，道宣批判的對象也包括前代諸師以傳統解釋義學的態度解釋《四分律》一事，由此可以推知，道宣撰述《行事鈔》是基於前所未有的、獨創的戒律觀。但正如道宣所說，前代諸師的《四分律》註釋雖多，只有光統律師的《略疏》四卷、智首律師的《廣疏》二十卷、法礪律師的《中疏》十卷，即所謂《四分律》三要疏最為優異，且廣被採用(24)。三要疏當中，現存的只有智首律師二十卷疏中的卷九，法礪律師十卷疏中的兩卷而已，將智首的卷九與法礪的疏比對，就知道智首的疏比法礪的詳細，不愧稱為廣疏。就如西本龍山(25)所指出的，道宣以智首的疏為根本，參酌法礪的疏，進行《行事鈔》的撰述。為了「引用正本，去濫傳真」(26)，在《行事鈔》的序文記載，其正文使用下列資料：

僧祇律是根本部，餘是五部、曇無德部四分律也，鈔者所宗、薩婆多部十誦律也、彌沙塞部五分律也、迦葉遺部解脫律，此有戒本、婆麤富羅部律本未至，此依大集別、毘尼母論、善見論、摩得勒伽論、薩婆多論并傳、毘奈耶律、明了論釋正量部并真諦三藏疏、五百問

> 法出要律儀（梁武帝華律集），自餘眾部文廣不列。(27)

他引用上述諸部的用意在於：

> 統明律藏，本實一文，但為機悟不同，致令諸計岳立。所以隨其樂欲，成立已宗，競采大眾之文，用集一家之典。故有輕重異勢，持犯分塗，有無遞出，廢興互顯。(28)

也就是說，律藏本來只有一種，因受用它的人根機不同，而「隨其樂欲成立已宗」，以至產生種種律藏。在這麼多種律藏當中，道宣選擇《四分律》為基本，對指導團體與具體行事的方法，作易懂而適切的解說。在行事的細部解說中，他明確表達自己的立場：

> 若四分判文有限，則事不可通行，還用他部之文，以成他部之事。或二律之內，文義雙明，則無由取捨，便俱出正法，隨意采用。然行用正教，親自披閱，恐傳聞濫真故也。(29)

以上略述了道宣研究《四分律》的一些基本態度，其研究成果即是《行事鈔》，可說中國「四分律宗」的律藏即是《行事鈔》。茲將撰述時，道宣引用的各部經、律、論列表於下。

四分律行事鈔引用經論一覽表

（經之部）

行事鈔卷數＼引用經論	善生經	大乘涅槃經	般尼洹經	遺教經	華嚴經	大集經	月燈三昧經	地持經	集僧軌度圖經	三千威儀經	長阿含經	中阿含經	雜阿含經	增一阿含經	十輪經
序	01	01													
01		03	01	01	02	01	01	01				01	01		
02									01	01				02	
03															
04															
05															
06						01									
07	01	07			01	08		01		01			01		03
08	03	01				01								01	01
09		01				01		01		01			04		
10		01	01		02					01			01	02	
11															
12										01				02	
13		04													02
14	16	15				08		01				02	02	04	02
15	02														
16		04			01										
17	02	05			01			01		06		04	02	01	
18		01				01									
19												01		02	
20		01			01	01						01		01	
21										01			01	03	01
22	01	02								02		01	02	07	01
23	01	02								02	02	01	03	05	
24	04	05				03		01		02		02	02	06	
25										05		01		01	
26	01				01									02	
27		02								03				02	01
28		03			01			01		01				01	
29												01			
30															
計	32	58	02	01	10	25	01	07	01	27	02	15	19	42	11
備考	大・一	大・一二	大・一	大・一二	大・九	大・一三	大・一五	大・三〇		大・二四	大・一	大・一	大・二	大・二	大・一三

行事鈔卷數＼引用經論	五百問經	佛藏經	育王經	毘尼母論	善戒經	淨度經	尸迦羅越六方禮經	正法念經	新歲經	思益經	地獄報應經	勝鬘經	摩耶經	百喻經	目連問罪報經	戒經	大寶積經	方等經	大方等大集經
序				02															
01																			
02																			
03				01															
04				01															
05				02															
06	04			02															
07	01	01		02															
08	04		01	02															
09	04			02	01	01	01												
10	01			03															
11	04			02				01											
12	02			03					01	02									
13	01	01		02							01	01	01	01	01				
14	23			11				01								01	01	01	03
15				03															
16				05															
17	08			14															
18	02			04															01
19	04			06															
20	01	01		04															
21				01															
22	03			03															
23	04																		
24	02			05															
25				03															
26	06			02															
27	05	01		05															
28	04			02															
29																			
30	01																		
計	84	04	01	92	01	01	01	02	01	02	01	01	01	01	01	01	01	01	04
備考	大・二四	大・一五	大・五〇	大・二四	大・三〇	淨土三昧經?	大・一	大・一七	大・一	大・一五	大・一七	大・一二	大・一二	大・四	大・二四		大・一一		大・一三

行事鈔卷數 / 引用經論	序	01	02	03	04	05	06	07	08	09	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	計	備考
僧護經															01						01											02	大·一七
寶梁經															02							01	01				01					05	大·一一
央掘經															01																	01	
賢愚經															01			02										01	02			06	大·四
七佛通戒經															01																	01	
毘羅三昧經															01																	01	疑偽經
佛名經																	03															03	大·一四
方等陀羅尼經																	02															02	大·二一
虛空藏經																	01															01	大·一三
瞻[占]察經																	01															01	
治禪病經																	01	01														02	大·一五
觀佛三昧經																	01															01	大·一五
惠上菩薩經																		01														01	大·一二
大悲經																		01					01									02	大·一二
悲華經																		01														01	大·三
舍利弗問經																		01														01	大·二四
入楞伽經																		01	03													04	大·一六
班足王經																			01													01	大·八
護淨經																			01													01	大·一五

引用經論／行事鈔卷數	雜寶藏經	持世經	華手經	聖善住意天子經	寶藏經	決定王經	寶雲經	月德太子經	無垢清信女問經	祇園圖經	梵網經	仁王經	請賓頭盧法經	辦意長者子經	愛道尼經	譬喻經	半果經	梵摩難經	寶印手經
序																			
01																			
02					01														
03																			
04																			
05																			
06																			
07																			
08																			
09																			
10																			
11																			
12																			
13																			
14																			
15																			
16																			
17																			
18																			
19																			
20	01	01																	
21			01	01		01	01												
22		01						01	01	01	01								
23	01											01	01	01	01	01	01	01	
24	02																		01
25																			
26																			
27																			
28																			
29														01					
30																			
計	04	02	01	01	01	01	01	01	01	01	01	01	01	02	01	01	01	01	01
備考	大・四	大・一四	大・一六	大・一二	大・一四	大・一九	大・一六	大・一三	大・一二	大・四五	大・二四	大・八	大・三二	大・一四	大・二四	大・四		大・一四	

引用經論／行事鈔卷數	序	01	02	03	04	05	06	07	08	09	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	計	備考
文殊問經																									01							01	大·一四
昔經（本生經）																										01						01	
闍者習禪經																											01					01	什譯「坐禪三昧經」的別名「阿闍若習禪法」
薩遮尼乾經																												01				01	大·九
撰集百緣經																												01				01	大·四
如來藏經																												01				01	大·一六
蓮華色尼本生經																													01			01	
本緣經																													01			01	大·三
十地經																													01			01	大·一〇
央掘經																													01			01	大·二
福田經																													01			01	大·一六
沙彌威儀經																													01			01	大·二四
郁伽長者經																													01			01	大·一二
出家功德經																													02			02	大·二五
瑞應經																							01									01	大·三
小法滅盡經							01																				01						

引用經論／行事鈔卷數	清信士度人經	遺教法律經	（律之部）	四分律	五分律	十誦律	僧祇律	善見律	根本說一切有部	鼻奈耶	四分戒本	摩得勒伽論	決正二部律論	拾毘尼義鈔	四分含註戒本疏
序				05	01	01		01						01	
01				03		04	01	01							
02				01	04	06	03	03						01	
03				01	02	08	05					02		02	
04				10	07	03	09					01			
05				6	2	05	2	01				01			
06				07	06	03	06	12						01	
07				11	7	06	10	02				01			
08				21	12	12	16	09			01	03		03	01
09				16	06	08	16	05				02			
10				12	12	06	10	01				01			
11				20	07	17	10	02				03			05
12				17	05	11	08					02			
13				07		06	04	07			01				02
14				107	87	131	174	94	01	03	01	27			06
15				01		02	02	01				01			
16				9	05	14	13	06				02			01
17		01		71	43	71	46	18	02	03	02	06	01	02	
18				30	14	25	34	07		01		05		01	01
19				18	09	10	12	06	01						
20				3	01	02	01	01				01			
21				10	01	04	03	05							
22				09	03	03	08	02				01			
23				17	12	07	19	03	02			01			
24				04	03	03	05	03						01	
25				03	02	04	06	02							
26				07	04	6	08	02				01			
27				16	8	11	11	06							
28	01			05	03	03	06	07							
29				17	04	11	19	06							
30				13	04	11	09	03				03			
計	01	01		477	274	414	476	216	06	07	05	64	01	12	16
備考				大・二二	大・二二	大・二三	大・二二	大・二四	大・二三	大・二四	大・二二	大・二三			續藏一，六二・二—五，四分律含註戒本疏行宗記之內

引用經論／行事鈔卷數	僧祇戒本	僧祇律註	俗律	條部律	智首四分律疏	注羯磨	律云	尼律	明了論	明了論疏	出要律儀	（論、其他部）	十住毘婆沙論	成實論	解脫道論	大智度論	薩婆多論	分別功德論
序									01				01					
01									01	01			03	01	01	03	02	01
02									01	01	01						03	
03																	01	
04							01											
05							03			01								
06					01		04	01	04	02						02	03	
07							07		02					02		02	06	
08		01					09			01						02	10	
09							03		01									
10	01						14		02		02							
11					01		06		05	05							02	
12							14		02	01								
13							03		07	05	01		01	02		05	07	
14			01		02	04	53		20	06			03	12		11	132	
15				01			02		01					04		02		
16							08		02							02	05	
17						03	14		04				03			02	34	01
18							05		04	03			02	01		01	06	
19							02				01					01	01	
20							01		01	01				01		2		
21													07		04	09	03	
22							01				01					08	02	
23											01			02		01	03	
24														03		16	07	
25							01									01		
26														01		01		
27							01						01	01		06	04	
28							02		01		01		01	01		06	03	
29					01		05		01							01	01	
30							03		02	01							03	
計	01	01	01	01	05	07	162	01	62	28	8		22	31	05	84	238	02
備考	大·二二				續藏第六六套第四冊		大·二四		大·二四				大·二六	大·三二	大·三二	大·二五	大·二三	大·二五

行事鈔卷數＼引用經論	聲論	攝大乘論	俱舍論	百論	大莊嚴論	佛性論	歷代三寶紀	付法藏傳	薩婆多師資傳	梁高僧傳	名僧傳	三寶紀傳	晉宋雜錄	雜阿毘曇心論	聖跡記	輕重儀
序							01									
01																
02	01							01								
03																
04																
05				01												
06																
07																
08																
09		01														
10			01													
11																
12	02															
13																
14			02						01	03	01	01	01	04		
15				02	01											
16		02														
17															01	01
18																
19																
20																
21																
22	01															
23																
24			01													
25																
26			03													
27			01													
28		02				01										
29																
30																
計	04	05	08	03	01	01	01	01	01	03	01	01	01	04	01	01
備考		大・三一	大・二九	大・三〇		大・三一	大・五〇	大・五〇	有關薩婆多部記見出三藏卷十二	大・五〇	見東域傳燈目錄卷下	歷代三寶紀?		大・二八		大・四五

行事鈔卷數／引用經論	凡聖行法	靈裕法師僧制寺誥	別行門	經云	尊者鞞沙說云	薩遮尼犍云	文云	說辭	義評云	文中	有師云	上座云	餘經云	義（決）者云	論云	別鈔	論傳	請文云
序							01								01			
01				04	01	01												
02							01											
03							06											
04							05	01	01									
05										01								
06							06			01	01	01						
07		01					7						01	01				
08							04								01	01		
09							01					01			01		01	01
10																		
11							01								01			
12							04					01						
13							01											
14				02	01		24				01				02			
15							04				01				02			
16	01						08								06			
17				01			03											
18				01			01											
19																		
20																		
21				01											01			
22		01																
23																		
24				01														
25																		
26																		
27	01		01	02											01			
28											01							
29				01											02			
30																		
計	02	02	01	13	02	01	77	01	01	02	04	03	01	01	18	01	01	01
備考			資持記作道整禪師凡聖行法															

行事鈔卷數＼引用經論	上座部云	後解云	律梵音	求那跋摩云	法師云	曆令	阿含	外傳	鈔者云	師傳授云	調云	律師云	註云	傳云	諺云	古師云	要覽	律子詩云	經云
序																			
01																			04
02																			
03																			
04		02																	
05																			
06																			
07																01			
08																			
09																			
10			01																
11																			
12																			
13	01																		
14		05		01	01	01	01	01											
15		02																	
16									02	01	01								
17																			
18						01						01	01						
19																			
20												02		01					
21																			
22							01							01					
23														01	01				
24																			
25																			
26														02					
27																	01		
28																			
29																			
30																		01	
計	01	09	01	01	01	02	02	01	02	01	01	03	01	05	01	01	01	01	04
備考																			

行事鈔卷數／引用經論	安師古云	疏鈔	僞傳	又云	古德示云	論	羯磨說云	古云	鈔	易緯律歷	威儀決正法
序											
01											
02											
03											
04											
05											
06											
07											
08											
09											
10	01										
11		01									
12											
13			01								
14				01						01	01
15											
16				01							
17				08		01					
18									01		
19											
20				01							
21											
22											
23											
24											
25											
26											
27					01						
28				02		01	01				
29											
30								01			
計	01	01	01	13	01	02	01	01	01	01	01
備考											

(1) 道端良秀，《唐代佛教史の研究》（昭和三二年三月，法藏館），一一五頁。

(2)《四分律行事鈔》，卷下三（大正藏四〇，一三二下）。

(3) 同上，卷中一（大正藏四〇，四九中－下）。

(4) 同上，卷中二（大正藏四〇，七〇上－中）。

(5) 同上，卷上二（大正藏四〇，二三中－下）。

(6) 同上，卷上二（大正藏四〇，二三下）。
(7) 同上，卷上三（大正藏四〇，二三下）。
(8)《教誡新學比丘行護律儀》（大正藏四五，八六九中）。
(9)《四分律行事鈔》，卷中三（大正藏四〇，八二上）。
(10) 同上，卷上三（大正藏四〇，二四中）。
(11) 同上（大正藏四〇，二六上）。
(12) 同上（大正藏四〇，二九中）。
(13) 同上，卷上二（大正藏四〇，二三上）。
(14) 同上（大正藏四〇，二三中）。
(15) 同上，卷上三（大正藏四〇，三一上）。
(16) 同上（大正藏四〇，三二下）。
(17)《教誡新學比丘行護律儀》（大正藏四五，八六九下）。
(18)《律宗綱要》，卷上（大正藏七四，一一下）。
(19)《四分律行事鈔》，卷上一（大正藏四〇，二下）。
(20) 同上。
(21) 同上。
(22) 同上，卷上一（大正藏四〇，三下）。

(23) 同上（大正藏四〇，一上）。

(24) 凝然《律宗瓊鑑章》卷第六：「四分律藏，疏家雖多，三師所製，舉世美歎。一光統略疏四卷、二智首廣疏二十卷、三法礪中疏十卷，名之三要疏。人皆翫行用。」（大日本佛教全書一〇五，三三下）。

(25)《四分律行事鈔解題》（《國譯一切經律疏部》一，三頁）

(26)《四分律行事鈔》，卷上（大正藏四〇，三中）。

(27) 同上。

(28) 同上（大正藏四〇，二中）。

(29) 同上（大正藏四〇，二下）。

第四節 戒學的各項問題與道宣的見解

「波羅提木叉」是針對違反比丘二百五十戒與比丘尼三百四十八戒規定的罰則，古來稱為五篇七聚，即分類為五科七科，道宣在《行事鈔》的〈篇聚名報篇〉第十三，說明五篇七聚為：

言五篇名者，一波羅夷、二僧殘、三波逸提、四提舍尼、五突吉羅。言七聚者，一波羅夷、二者僧殘、三偷蘭遮、四波逸提、五提舍尼、六突吉羅、七者惡說。(1)

看來同於傳統的解釋，但他對此並非全面贊同，而說：

> 五篇七聚約義差分，正結罪科止樹六法。今依六聚且釋其名，一波羅夷、二僧伽婆尸沙、三偷蘭遮、四波逸提、五波羅提提舍尼、六突吉羅。此上六名並無正譯。但用義翻，略知途路。(2)

他認為以六聚來說明罪聚較為妥當。

關於五篇七聚，各部派的律與註釋書所傳的罪科分類是：

一、沿襲五篇七聚的形式者，有《巴利律》(3)、《四分律》(4)、《律二十二明了論》(5)。

二、只提到五篇罪者，有《十誦律》(6)、《僧祇律》(7)、《薩婆多毘尼摩得勒伽》(8)、《薩婆多毘尼毘婆沙》(9)。

三、只提到七聚者，有《毘尼母經》(10)。

如果解說五篇罪是依據古傳統，七聚說則是新的解釋立場，道宣的「六聚說」是將七聚說的惡作、惡說包含入突吉羅，因為《四分律》對惡說沒有明確的說明，不得不採用有部系對惡說的解釋。

為提倡六聚說，道宣廣泛運用種種資料，根據正量部真諦三藏的《明了論》來解說。例如在〈篇聚名報篇〉第十三，他說：

第一波羅夷部有十六罪。(11)

由於四波羅夷罪中的遠方便、次方便、近方便三因，加上果罪共三因一果，才成為十六罪。道宣以如下註明：

解云：一一各有四部成十六罪。一遠方便，如行淫時，先起心，未動身口，責心即滅。二者次方便，謂動身就彼，或口說欲作，此對人懺滅，通名吉羅。三近方便，至彼人邊或欲摩觸身未交前是偷蘭遮。期行淫事故摩觸，非為戲樂故，成偷蘭遮不成僧殘，此罪對人懺。第四身交是根本也。前三方便皆為成就故名部，若根本未成，前三可懺，若已成就，前三逐根本悉不可懺，此即隨順義。餘三例此部。(12)

針對第二僧伽婆尸沙聚，引用《明了論》解說十三僧殘各有三因一果，共五十二罪，他說：

第二僧伽胝施沙部，有五十二罪。(13)

對屬於未遂罪的第三偷蘭遮聚，他說：

偷蘭一聚，罪通正從，體兼輕重，律列七聚六聚，並含偷蘭。(14)

導入罪有輕重之分的有部系解說，承襲了七聚說。

關於第四波逸提聚，也根據《明了論》：

波羅逸尼柯部，有三百六十罪。(15)

也就是三十尼薩耆波逸提，加上九十波逸提，合計一百二十波逸提，並因為罪過輕微，以遠方便、近方便與果罪的二因一果，成為三百六十罪。

關於第五波羅提提舍尼聚，也引用了《明了論》說：

第四波胝提舍尼部，有十二罪。(16)

這與波逸提一樣，四罪各有二因一果，所以合計有十二罪。

至於第六的突吉羅聚，他說：

此律有百眾學，尼法指同大僧。七聚之中，分此一部以為二聚。身名惡作，口名惡說。(17)

六聚說與五篇一樣，將此二者合而為一。道宣述其理由為「以同體故」(18)。突吉羅只適用於獨犯眾學法的場合，但對於身口二業，又說：

此間不解分別輕重，通名眾學，謬矣。(19)

由此可知道宣對罪狀的解釋相當合理。他在〈篇聚名報篇〉第十三說：

分輕重中，重者名獨柯多，輕名學對。梵音息叉柯羅尼，中國世音息佉柯羅尼，同翻為學對。若不動身口輕，責心即滅。若動身口則重，對人方滅。此間不解分別輕重，通名眾學，謬矣。(20)

《明了論》的「罪生起因有八種」(21)說明了判定輕重的基準：

一、有罪從身生，不從口意生。如不閉戶、共非大戒眠等。

二、有從口生，不從身意生。如善心為女人說法過五六語等。

三、有從意生，不從身口生。如心地諸罪。

四、有從身口生，不從意生。如善心為男女行淫使等。

五、有從身意生，不從口生。如故心出不淨等。

六、有從口意生，不從身生。如污染心對女人說顯示淫欲語等。

七、有從身口意生。如有污染心為男女行淫使等。

> 八、有不從身口意生。如先對人說大妄語，彼人不解，此人已對治三方便，後時彼人若追解其語，此人即得波羅夷罪。若人能如理了別八緣起所生罪義，此人必定能解七罪聚等義。(22)

道宣對五篇七聚做了上述的解說，但又說：

> 今略述起罪，必約三性而生。(23)

亦即以「受報淺深並由意業為本」(24)，引用《明了論》解說如下：

> 破戒得罪輕重不定。有重心破輕戒得罪重，無慚羞心作無畏難，或由見起，謂無因果；或由不信生，謂非佛制此戒；或不信破此戒得此報；或由疑生為定佛制、為非佛制，為定得報、不定得報。若由如此心破，得罪便重。若不由如此心，偶爾破戒，重翻成輕。今隨三性具列罪相。(25)

試著以三性，即一、善心犯戒；二、不善心犯戒；三、無記心犯戒的立場，採用以意業為重點的大乘型態來解釋。

在此，應該論及顯示道宣戒學基本立場的「戒體」問題，不過這個問題將在另章探討，其大綱

可以在〈沙彌別行篇〉第二十八見到。道宣戒學的特色，以唯識學為背景而展開，當時一般視戒學為毘尼小乘，而道宣卻以玄奘學說解釋《四分律》，並且主張毘尼大乘及四分分通大乘。

在指出受戒重要性的〈受戒緣集篇〉裡，述說受戒的意義與方法，強調此是釋尊以來的傳統：

> 夫受戒者，超凡之穢流，入聖眾之寶位也。(26)
>
> 而世情塵染，每昏教法，為師為匠實易實難。但由習俗生常不思沿革，恣此無知，亂彼真教。或但執文謹誦非相莫知，或前受遮障無任僧法，或結界漠落成不混然，或僧數薄惡不能生信，或衣缽假借自是非法。如斯師匠秉御誠難，虛受費功，唐勞一世，後生還爾，永出無期。(27)

並且引用了《大集經》：

> 我滅度後，無戒滿洲，此言必實。(28)

對教團的厄運發出警告，道宣確信受戒才是出家生活的第一步，並主張：

> 新受戒人，與佛戒齊德也。(29)
>
> 不受戒者隨流苦海，永無解脫。(30)

對於如何受戒，道宣在《四分律刪補隨機羯磨疏》上卷「正授戒前具八緣」，說明八項受戒的順序與要領。在〈受戒緣集篇〉第八也述說同樣的內容，其順序大略相同，只是八緣的名稱有些許差別，在此以《行事鈔》來解說：

一、請師法：

述說請受戒不可或缺的和尚、羯磨師、教授師、七證師的意義，更說明十師具足與否的具體條件。

二、安置立處：

述說受戒者應站立於從戒壇眼見耳不聞的地方，接受教授師針對受戒所必需的威儀與十三難乃至十六遮難的教誡。

三、單白差威儀師：

述說僧伽指定教授師之事。

四、出眾問法：

述說教授師自僧伽處，前往待在眼見耳不聞處的受戒者的地方，檢查了三衣與鉢之後，為了避

免正式受戒羯磨之時會亂了陣腳，針對十三難、十六遮難等，預行排練。此時正如道宣所說：

遮事非一，律中略問十六。(31)

要問有關十六遮難。教授師即使在這種預行排練時，也有責任詳細審查受戒者的攜帶物、身體障害以及五種病，向僧伽報告，作為可否受戒的參考意見。

五、單白入眾：

述說經過教授師的審查，證明該受戒者並無障難時，招他進入戒壇內，向僧伽請求受具羯磨。

六、乞戒法：

述說教授師向僧伽乞受具足戒。

七、戒師白和：

述說戒師宣告將質問受戒者遮難之法。

八、正明對問：

述說戒師質問受戒者十三難事。(32)

根據律的規定，新受戒者在受戒後，必須最少五年依止和尚，以學習戒律與佛學。可是五年的

修行，是否就能成為大僧，這點令人懷疑，所以道宣說：

五夏已來專於律部，若達持犯辦比丘事，修定習慧會正可期。自此已外，雜學言說，污染淨戒，定慧無由生者，佛則不許。(33)

強調為了完成戒、定、慧三學，律以外的雜學言說反成障害。

《行事鈔》另外記載著，受戒之際也授予六念。此六念並非「六念處」，而是《僧祇律》卷十六記載的：

比丘要當知日數、應施食、知臘數、憶所受持衣、別眾食、病不病。(34)

也就是：

第一念知日月，要知道大月、小月，要知道到布薩處的遠近。

第二念知食處，清旦要知道當天的食處。

第三念知夏臘，要知道自己受戒的年月日以及當時的席次。

第四念知衣缽，要知道衣缽的有無。

第五念同別食，要知道同眾食與別眾食。

第六念身康羸，有病要專心治療，無病則精進行道。(35)

授予了上述六念，在受戒羯磨全部終了之後，讓新受戒者記憶所受的戒，更要求不得忘記日分、時分、和尚、阿闍梨等，並告知要認同《增一阿含經》卷二十七所示，頂多捨戒七次。(36)

對三衣、缽盂、坐具、漉水袋、針線、斧子等修行最基本需求的八物，則有經常攜帶的義務。〈二衣總別篇〉特別提到：

不得無漉袋行半由旬。……律學唯在於漉袋。(37)

溫馨地流露出大乘佛教重慈悲的精神，由此可以窺知律學者道宣的心地。

(1)《四分律行事鈔》，卷中一，〈篇聚名報篇〉第十三（大正藏四〇，四八下）。

(2) 同上（大正藏四〇，四六下）。

(3)《南傳大藏經》，卷三，三〇三頁，（《漢譯南傳大藏經》律藏三），「大品一，第二布薩犍度三—（五）」記載：「『有罪者』者，于長老、新參、中位，犯五種罪之某一罪，或于七罪中，犯某罪」（一三七頁）又，同「大品一，第四自恣犍度（一六—一二）」記載：「若彼言：『四波羅夷與十三僧殘為壞戒，偷蘭遮、波逸提、波羅提提捨尼、惡作、惡說為壞行，邪見、邊執見為壞見。』」（二二九頁），又《南傳大藏經》卷五，（一五六頁）（《漢譯南傳大藏經》律藏五），「附隨、四（一）無間省略一—（二）」：「此中何等為五種

罪？波羅夷罪、僧殘罪、波逸提罪、提舍尼罪、惡作罪，此五種罪也。」（一四八頁）又，同「一一（五）」：「此中何等為七種罪？波羅夷罪、僧殘罪、偷蘭遮罪、波逸提罪、提舍尼罪、惡作罪、惡說罪。此七種罪也。」（同上）。

(4)

一、《四分律》，卷第五十九，「毘尼增一之三」：「復有五種犯。波羅夷、僧伽婆尸沙、波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅，是為五。亦名五種制戒。」（大正藏二二，一〇〇四下）。

二、同上，卷第六十，「毘尼增一之四」：「有七犯聚，波羅夷乃至惡說，是為七。」（大正藏二二，一〇〇九上）。

三、同上，卷第五，「十三僧殘法之四」：「有七犯聚：波羅夷、僧伽婆尸沙、波逸提、波羅提提舍尼、偷蘭遮、突吉羅、惡說。」（大正藏二二，五九九下）。

(5)

《律二十二明了論》中，關於罪的五部與七罪聚，有如下之說：「律中說罪有五部：第一波羅夷部，有十六罪；第二僧伽胝施沙部，有五十二罪；第三波羅逸尼柯部，有三百六十罪；第四波胝提舍尼部，有十二罪，非四部所攝所餘諸罪，共學對及婆藪斗律所說罪，一切皆是第五獨柯多部攝。」（大正藏二四，六六六中）。

(6)

一、《十誦律》卷第五十六，「比丘誦」：「阿跋提者，五種罪名阿跋提。何等五？謂波羅夷、僧伽婆尸沙、波夜提、波羅提提舍尼、突吉羅。」（大正藏二三，四一二中）。

二、同卷第三十五，「八法中諍事法第八」：「有五種犯：犯波羅夷、僧伽婆尸沙、波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅。」（大正藏二三，二五一中）。

(7)

一、《摩訶僧祇律》卷第十二，「明單提九十二事法之一」：「比丘犯波羅夷、僧伽婆尸沙、波夜提、波羅提

提舍尼、越毘尼。以是五篇罪謗，是名誹謗諍。」（大正藏二二，三二八下）。

二、同上，卷第二十，「明單提九十二事法之九」：「五眾罪者，波羅夷、僧伽婆尸沙、波夜提、波羅提提舍尼、越毘尼罪。」（大正藏二二，三八六中）。

(8)《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷第五：「云何犯聚？犯波羅夷、僧殘、波夜提、波羅提提舍尼、突吉羅，是名犯聚。」（大正藏二三，五九六上）。

(9)《薩婆多部毘尼毘婆沙》卷第二，「結淫戒因緣第一」：「若犯五篇戒，一一得三罪」（大正藏二三，五一五下）。

(10)《毘尼母經》卷第三：「犯戒有七種：一波羅夷，二僧伽婆尸沙，三尼薩耆波逸提，四波逸提，五偷蘭遮，六波羅提提舍尼，七突吉羅。」（大正藏二四，八一三中）。

(11)《四分律行事鈔》，卷中一，〈篇聚名報篇〉第十三（大正藏四〇，四七中）。

(12)同上。

(13)《律二十二明了論》（大正藏二四，六六六中）。

(14)《四分律行事鈔》，卷中，〈篇聚名報篇〉第十三（大正藏四〇，四七下）。

(15)《律二十二明了論》（大正藏二四，六六六中）。

(16)同上。

(17)《四分律行事鈔》，卷中，〈篇聚名報篇〉第十三（大正藏四〇，四八中）

(18)同上（大正藏四〇，四八下）。

(19) 同上（大正藏四〇，四八中）。
(20) 同上。
(21) 《律二十二明了論》（大正藏二四，六六六中）。
(22) 同上（大正藏二四，六六六中—下）。
(23) 《四分律行事鈔》，卷中，〈篇聚名報篇〉第十三（大正藏四〇，四八下）。
(24) 同上。
(25) 同上。
(26) 《四分律行事鈔》，卷上之三，〈受戒緣集篇〉第八（大正藏四〇，二四中）。
(27) 同上。
(28) 同上。
(29) 同上（大正藏四〇，二六上）。
(30) 同上。
(31) 同上（大正藏四〇，二七下）。
(32) 同上（大正藏四〇，二五上—二九中）。
(33) 同上（大正藏四〇，三〇上—中）。
(34) 《摩訶僧祇律》，卷第十六，「明單提九十二事法之五」（大正藏二二，三五三下）。
(35) 《四分律行事鈔》，卷上之三，〈受戒緣集篇〉第八（大正藏四〇，三〇中—下）。

(36) 同上（大正藏四〇，三〇下）。
(37) 同上，卷下一，〈二衣總別篇〉第十七（大正藏四〇，一〇九上—中）。

第五章 道宣與戒壇

PDG

第一節 戒壇的由來

不論小乘戒或大乘戒，都必須依照僧伽規定的作法辦理受戒。一般稱受具足戒為「受具」、「登壇受戒」，也常簡稱「登壇」。在中國佛教的初期，不一定要登上戒壇才能受戒。然而，隨著時代的變遷，開始有戒壇的設立，因而使受戒成為重要的宗教儀禮。在中國或日本，登上戒壇後，必須經過特定的儀式，受戒才算圓滿完成。在日本，奈良的東大寺、下野的藥師寺、筑紫的觀世音寺等皆設有戒壇，僧尼必須登上戒壇受戒，才被認定是正式的出家人，由這一點可證實上述的說法。

依律藏的規定，比丘受具足戒須由「三師七證」共十位僧伽，行白四羯磨的作法，但在邊遠地區若無法召集十位比丘，也准許只由五位僧伽傳授。授人具足戒的是「僧伽」，而非特定的和尚或戒師「個人」，授具足戒是認可欲出家者進入佛門的宗教儀式，是屬於僧伽的行事。十位僧伽之中，羯磨師以主席的身分，向僧伽提出詢問可否授予具足戒，只有當現前十位僧伽全部通過，才准授予。而且只要有人請求出家，授戒的宗教儀禮應該隨時舉行。有時無法召集十位比丘，也

曾經在布薩日或自恣日舉行。如《五分律》卷第十六記載：

有諸人欲受具足戒，不能得集十如法比丘，作是念：「若佛聽我於布薩時、自恣時、僧自集時受具足戒者，無如是苦。」以是白佛，佛言：「聽因布薩時、自恣時、僧自集時，受具足戒。」(1)

也就是當不能召集十位比丘時，期於布薩日或自恣日，亦即比丘們必定集合之日舉行授戒儀式。如果經僧伽准許出家的人，有種種問題而遭社會譏嫌時，便會影響全體僧眾的名譽，所以在出家受戒的儀式中，要嚴格地審查資格。因此授戒時，教授師要質問請求受戒的人「十遮、十三難」。如果有「十遮、十三難」的情形，就不予授戒。

一般中國佛教都依據《四分律》採用「十遮、十三難」，而遮難項目最多的是《摩訶僧祇律》，共有二十八問。可是教授師實際質問受戒者的，只是「十遮」而已，「十三難」可能是後來追加的(2)。依據《四分律》卷第三十五，「十遮、十三難」的內容如下：

一、十遮的內容

> 汝字何等？和尚字誰？汝年滿二十不？三衣鉢具不？父母聽汝不？汝不負債不？汝非奴不？汝非官人不？汝是丈夫不？丈夫有如是病，癩、癰疽、白癩、乾痟、癲狂病，汝今有如是病不？(3)

二、十三難的內容

> 汝不犯邊罪？汝不犯比丘尼？汝非賊心入道？汝非壞二道？汝非黃門？汝非殺父殺母？汝非殺阿羅漢？汝非破僧？汝不惡心出佛身血？汝非是非人？汝非畜生？汝非有二形耶？(4)

由以上的問答，決定是否准許受戒，「十遮、十三難」的這些規定完全是為了尊重僧伽名譽與團體和合。僧伽又被稱為「和合眾」，因此相當重視和合。所謂僧伽的和合，《巴利律》說：

> 和合者，僧伽是同住者，立於同一至界者。(5)

這裏所說「同住於同一界內」就是和合的條件。界（sīmā）是指住處的界限，《巴利律》中說：

> 諸比丘！許協定境界。諸比丘！應如此協定：應先唱相，〔謂：〕山相、石相、林相、樹相、道相、蟻垤相、河相、水相。唱相之後，聰明賢能比丘應告僧伽言：「諸大德！請聽我

言！已唱四方相，若僧伽機熟者，僧伽依此等協定為同一住處，同一布薩境界。」(6)

如此共同生活的單位，就稱為「界」。《四分律》卷第五又說：

> 和合者，同一羯磨、同一說戒。僧者四比丘，若五、若十，乃至無數。(7)

故知共同羯磨與說戒，才是和合的意義；而僧伽的人數，應在四人以上，亦即界內有四人以上，僧伽就成立了。道宣接受此說，在《四分律行事鈔》卷上一說：

> 此宗四種論僧，汎論僧義，並取四人以上能御聖法，辦得前事者，名之為僧。(8)

可是四個人無法做全部的羯磨。針對這一點，《巴利律》說：

> 僧伽有五，謂四比丘僧伽、五比丘僧伽、十比丘僧伽、二十比丘僧伽、過二十比丘僧伽也。
>
> 一、諸比丘！此中四比丘僧伽除授戒、自恣、出罪三羯磨，其餘得作一切如法和合羯磨。
>
> 二、諸比丘！此中五比丘僧伽于中國除授戒與出罪二羯磨，其餘得作一切如法和合羯磨。
>
> 三、諸比丘！此中十比丘僧伽除出罪一羯磨，其餘得作一切如法和合羯磨。
>
> 四、諸比丘！此中二十比丘僧伽，得作一切如法和合羯磨。

五、諸比丘！如有過二十比丘僧伽，得作一切如法和合羯磨。(9)

如此說來，具足戒羯磨是在有五至十人以上的僧伽中，就可以做的羯磨之一。二十人以上，同一界內的比丘，不論多少人都必須出席僧伽的集會，但就各類羯磨而言，集合過多的人眾，不僅不需要，而且會妨礙眾人修行，因此而設置了「戒壇」。如《四分律》卷第三十五說：

> 時諸比丘，有須四人眾羯磨事起。五比丘眾、十比丘眾、二十比丘眾羯磨事起。是中大眾集合疲極。諸比丘白佛，佛言，聽結戒場。(10)

此處的「戒場」當然是指「戒壇」。《五分律》卷第十六，記載了有關界內所有僧伽中，只有十位比丘集合（別眾），行具足戒羯磨的事：

> 復有諸比丘於界內作別眾授戒。以是白佛。佛言，應出界外白二羯磨作小界授戒。先應一比丘唱四方界相，一比丘白：「大德僧聽，如甲比丘所唱界相，今僧結作戒壇，共住共布薩共得施。若僧時到僧忍聽。白如是。」(11)

意思就是禁止在界內集合別眾授戒。因為別眾是不如法的，所以應該在界外授戒。所謂「出」界外，也就是「入」小界(12)。《四分律》從未言及要在界外結小界，所以在界內另結的小界（戒

壇)，應該是視同界外吧！

小界，是以某種方法在四周做記號，或者是以土堤表示之。義淨(六三五－七一三)在《根本薩婆多部律攝》卷第一，說：

因明界法，有其二種：一小，二大。在大界內無妨難處，安小界場。先觀標相。(13)

他解釋在大界之中成立小界的方法，並以在印度實際看到的情形補充說明：

此小界場文無定制，西方在處皆有其量纔可丈餘。平地磚圍，更無階級，中安制底，門向一邊。(14)

另外，在他所譯的《根本說一切有部百一羯磨》卷第一也提到戒壇的高低、大小：

五天壇場安在寺中閑處，但唯方丈，四邊塼疊，可高二尺。內邊基高五寸，僧於上坐，中有小制底。(15)

總之，戒壇的大小，以足夠容納受戒羯磨時的十人，出罪羯磨時的二十人比丘即可，可說是大小不拘！

(1)《五分律》，卷第十六，「第三分初受戒法中」(大正藏二二，一一一下)。

(2) 平川　彰，《原始佛教の研究》（昭和三九年七月，春秋社），四九七頁。

(3) 《四分律》，卷第三十五，「受戒犍度之五」（大正藏二二，八一五上）。

(4) 同上（大正藏二二，八一四下）。

(5) 《南傳大藏經》，第一卷，「經分別」（大分別）第十僧殘，二九〇頁（《漢譯南傳大藏經》，律藏一，「經分別」（大分別）第十僧殘二，二四一頁）。

(6) 《南傳大藏經》，第三卷，「大品」第二布薩犍度六－一，一四〇頁（《漢譯南傳大藏經》，律藏三，「大品」第二布薩犍度六－一，二九〇頁。）

(7) 《四分律》，卷第五，「十三僧殘法之四」（大正藏二二，五九五上）。

(8) 《四分律行事鈔》，卷上一，「集僧通局篇第二」（大正藏四〇，七下）。

(9) 《南傳大藏經》，第三卷，「第九瞻波犍度」四－一，五五五頁）（《漢譯南傳大藏經》，律藏三，「第九瞻波犍度」四－一，四一三頁）。

(10) 《四分律》，卷第三十五，「說戒犍度」上（大正藏二二，八一九下）。

(11) 《五分律》，卷第十六，「第三分初受戒法中」（大正藏二二，一一一下）。

(12) 佐藤密雄，《原始佛教教團の研究》（昭和三八年三月，山喜房佛書林），二〇〇頁。

(13) 《根本薩婆多部律攝》，卷第一（大正藏二四，五二六下）。

(14) 同上（大正藏二四，五二七上）。

(15) 《根本說一切有部百一羯磨》，卷第一（大藏二四，四五七中）。

第二節 中國的戒壇

雖然不能確定中國何時開始設有戒壇，可是在《出三藏記集》卷第十四與《高僧傳》卷第三所載宋代〈求那跋摩（三六七—四三一）傳〉中，便提到求那跋摩逝世時，是在南林寺的戒壇前，依外國方式荼毘的。(1)

求那跋摩於南北朝的宋文帝元嘉八年（四三一）元月，來到首都建鄴，為文帝重用，敕住於祇洹寺，據說所有的王公英彥都宗奉他。他在祇洹寺譯出了《菩薩善戒經》、《曇無德羯磨》、《優婆塞五戒略論》、《三歸及優婆塞二十二戒》等律部經典。(2)

求那跋摩所住的祇洹寺，是晉陵公主為法業所建立的(3)，法業與卒於宋朝元嘉年間（四二四—四五三）的慧觀（世壽七十一）是同時代的人(4)。所以南林寺戒壇應該是在求那跋摩來到之前就存在了。然而《佛祖統紀》卷第三十六記載著：

（元嘉）十一年（四三四），求那跋摩於南林寺立戒壇，為僧尼受戒，為震旦戒壇之始。時師子國比丘尼八人來，未幾復有尼鐵索羅三人至，足為十眾，乃請僧伽跋摩為師，為景福寺尼慧

果等，於南林戒壇，依二眾重受具戒，度三百餘人。(5)

又《僧史略》，說：

> 二眾得戒自此年慧果始也。(6)

如前引文可知，求那跋摩是致力於翻譯律部的學者，對戒律極其重視，而當時建業佛教界已經有了尼僧教團，也有尼僧的僧官與尼寺的三綱。據說，當時尼僧們為了想要忠實遵守佛陀所制的戒，造成重視禮敬問題的趨勢(7)。如前段《佛祖統紀》文中所述，甚至引生出尼僧重受戒的事件。景福寺尼慧果、淨音對此時渡海而來的求那跋摩提出以下的疑問：

> 去六年有師子國八尼至京云：「宋地先未經有尼，那得二眾受戒，恐戒品不全。」跋摩云：「戒法本在大僧眾發，設不本事無妨得戒，如愛道之緣。」諸尼又恐年月不滿，苦欲更受。跋摩稱云：「善哉！苟欲增明甚助隨喜。但西國尼年臘未登。又十人不滿。且令學宋語。別因西域居士，更請外國尼來足滿十數。」(8)

根據這些資料，南林寺的戒壇可說是求那跋摩所創建的。就如橫超博士指出(9)，在《出三藏記集》卷第十二的〈薩婆多部記目錄序〉第六，有「元嘉初三藏二法師重受戒記」第一，可能就是

指《高僧傳》所載有關尼僧慧果、淨音的事件。

道宣採信《高僧傳》所載的南林寺戒壇與求那跋摩的記述，而在《關中創立戒壇圖經》中說：

> 今明東夏創立戒壇之源。梁僧傳云：昔宋文帝元嘉七年，有罽賓國沙門求那跋摩者，梁曰功德鎧也。越自南海來達楊都，文帝禮異恒倫，號稱三藏，譯出經戒。嘗遊南林寺，見竹樹扶疏，便有終焉之志，乃於寺前園中立戒壇，令受戒者登壇上而受也。(10)

由此可知，道宣主張中國戒壇的創建是始於南林寺。之後，大約經過五十年，到了齊武帝永明年間（四八三—四九二），據說在三吳之地（吳興、吳郡、會稽）建造了戒壇，並且舉行受戒(11)。又，根據道宣的《律相感通傳》，從江左的渝州一直到江淮的南部，有三百多座戒壇，《戒壇圖經》也說：

> 今通檢別傳諸記，南國諸方戒壇非一。(12)

記述著與《律相感通傳》相同的事，說道：

> 初昔宋求那跋摩於蔡州立壇，晉竺法汰於瓦官寺立壇，晉支道林於石城、沃州，各立一壇，晉支法領於若耶謝敷隱處立壇，竺道壹於洞庭山立壇，竺道生於吳中虎丘寺立壇，宋智嚴於

上定林寺立壇，宋慧覩於石梁寺立壇，齊僧敷於蕪湖立壇，梁法超於南澗立壇，梁僧祐於上雲居、栖霞、歸善、愛敬四處立壇。今荊州四層寺刹基、長沙刹基、大明寺前湖中，並是戒壇，今以事斷。江左渝州已下，迄于江淮之南，通計戒壇總有三百餘所。山東、河北、關內、劍南戒壇，事不絕故，使江表佛法經今四五百年，曾不退廢，由戒壇也。(13)

即強調佛教傳來江南之後，能經四五百年不衰退，就是因為有戒壇的存在，以及在此受戒的出家沙門的宗教活動所致。三百多座戒壇的模樣，是否皆如《戒壇圖經》所述，是值得懷疑的，但從道宣說「北天竺東見有石壇」(14)，可以推斷中國的戒壇，大概也和印度的一樣是石壇吧！

(1)《出三藏記集》卷第十四：「即於南林寺戒壇前，依外國闍毘葬法。」（大正藏五五，一〇四中—下）。同樣的記載也可見於《高僧傳》卷第二〈求那跋摩傳〉（大正藏五〇，三四一中）。

(2)《出三藏記集》，卷第十四，〈求那跋摩傳〉第五（大正藏五五，一〇四中）。

(3)《高僧傳》，卷第七，〈釋慧觀傳〉（大正藏五〇，三六八中—下）。

(4)同上（大正藏五〇，三六八中）。

(5)《佛祖統紀》卷第三十六：「法運通塞志卷第十七之三」（大正藏四九，三四四下）。

(6)同上（大正藏四九，三四五上）。

(7) 塚本善隆，《中國佛教通史》，（昭和四三年三月鈴木學術財團），四四三頁。

(8) 《高僧傳》，卷第三，〈求那跋摩傳〉（大正藏五〇，三四一上—中）。

(9) 橫超慧日，〈戒壇について〉（支那佛教史學五—一二三號）。

(10) 《關中創立戒壇圖經》（大正藏四五，八一二下）。

(11) 一、在《出三藏記集雜錄》卷第十二之〈薩婆多部記目錄序第六〉之末有：「永明中（四八三—四九三），三吳始造戒壇受戒記第三」。

二、在《大宋僧史略》卷上「立壇得戒」，也有：「南朝永明中，三吳初造戒壇，此又吳中之始也。」（大正藏五四，二三八中）。

三、因為《高僧傳》卷第十三，〈釋法獻傳〉也有：「獻後被敕，三吳使沙〔妙〕簡二眾，暢（玄暢）亦東行重申受戒之法。」（大正藏五〇，四一一下），有此可以推斷法獻、玄暢的弘律活動，所以設立了三吳的戒壇。

(12) 《關中創立戒壇圖經》（大正藏四五，八一三下）。

(13) 《律相感通傳》（大正藏四五，八八一中）。又這記載與《關中創立戒壇圖經》之〈高下廣狹第四〉有關連。

(14) 《律相感通傳》（大正藏四五，八八一中）。

第三節　戒壇的構造

雖然不清楚求那跋摩所建立的戒壇構造究竟如何，但道宣在《戒壇圖經》列出十一個項目，展現了他對戒壇的豐富知識：

戒壇元結教興第一　　戒壇立名顯號第二
戒壇形重相狀第三　　戒壇高下廣狹第四
戒壇大界內外第五　　戒壇結法先後第六
戒壇集僧遠近第七　　戒壇作業成敗第八
戒壇受時儀軌第九　　戒壇功能遠近第十
戒壇贊述辨德第十一

想必道宣的時代，已制定了受戒儀軌。或許因為道宣這一系列的撰述，使得受戒在戒壇上被制度化了。

關於戒壇的結作法，道宣在《四分律行事鈔》卷上之二，〈結界方法篇〉第六中，依照《五分

律》的描述，畫出戒壇圖，並詳細說明。

針對戒壇圖，《行事鈔》裏有如下的說明：

此外朱圓者自然界相。若先在戒壇內集僧者，亦四面集之。圖中所列，據結大界時自然集僧也。其北朱圓院外僧去中央結界，僧相去六十三步，中僧去南圓界外僧亦爾。南北二僧相去百二十六步，各得成法，在內不成，乃至餘方並準此。若結作法已，隨相標遠近。且據聚落不可分別者為言，若可分別聚落乃至道行水界五相遠近，義類相別。並如前集僧中所述。(1)

這幅戒壇圖所說的「牆下」，是指將寺院境界的外側圍起來的圍牆。戒壇可以設在任何地方，而這幅圖的戒壇是設在寺院的西南角落。戒壇的周圍設有空地，即圖中寫著「自然空地」的部分，這是既不屬於大界，也不屬於戒壇的土地，空地的外側，就是大界的內相。空地的寬度，據說是人不能跨越的程度。(2)

戒壇或戒場，只是受戒作法的場所，佔地不必像布薩界那麼廣。具足戒羯磨是三師七證等十位僧伽，加上受戒者共十一人；出罪羯磨則必有二十一人。因此，戒壇的大小，只要不小於能容納二十一人的範圍就可以了。《善見律毘婆沙》卷第十七說道：

結界場，極小容二十一人。(3)

以律藏的本意，只要有結界的標示，任何地點都可作為戒場，即使是露天也無妨。而此一區域，就被認定為現前僧伽之界，也就是共住、共布薩、共施之界。然而，中國佛教初期教團最常引用的《十誦律》卻未提及戒場是設於大界外或大界內。

道宣在《行事鈔》的〈結界方法篇〉第六，也曾提到在自然界結界施行羯磨作法之事。

道宣在《關中創立戒壇圖經》說：

> 以乾封二年，於京郊之南，創弘斯法。(4)

即乾封二年（六六七）在雍州長安縣清官鄉淨業寺創建了戒壇。根據《圖經》所述，戒壇的起源是：

> 檢別傳云：「佛在祇樹園中，樓至比丘請佛立壇，為結戒受戒故。爾時如來依言許已，創置三壇。」(5)

佛在世時，在祇樹給孤獨園創設了由三個壇組成的戒壇。道宣憑想像以圖解說明祇園精舍的戒壇結構，認為戒壇是以三壇組合而成的，所以在《關中創立戒壇圖經》〈戒壇形重相狀〉第三說：

> 戒壇從地而起，三重為相，以表三空，為入佛法初門。(6)

即說明三重是表示三空。至於戒壇的相狀，他說：

> 其壇相狀，下之二重以石砌累，如須彌山王形。上下安色道，四面壇身，並列龕窟，窟內安諸神王。其兩重基上，並施石鉤欄。欄之柱下，師子神王，間以列之。兩層四角，立高石柱，出於壇上。柱外置四天王像，既在露地，並鐫石為之，使久固也。四角欄上，石金翅鳥銜龍於上，表比丘既受戒已，常思惑業而制除也。戒壇周圍布列神影者，表護持久固之相也。(7)

可想而知，非常壯觀。這種型態的戒壇，在道宣以前並沒有資料流傳，他只是憑外來佛教徒的言談，或天人的示現，發揮創意，在腦海裡描繪佛世時祇洹精舍的結構，苦心將它以中國化的方法表現並記錄下來的就是《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》，其中記述著：

> 唐乾封二年季春，終南山釋氏感靈所出。(8)

道宣在《祇洹寺圖經》中，常常用「天人」的示現解釋說明。針對這一點，横超博士認為：「所謂天人的感應，可能就是往來於印度等地，通曉佛教的無名居士商人之流」(9)。道宣的天人感應，可看出他生平對神異現象的濃厚興趣，由他著作了數部有關神異感應的書，可顯示出這種

性格。從《續高僧傳》卷第二十五〈感通篇〉、《大唐內典錄》卷第十的〈歷代眾經應感興敬錄〉以及《集神州三寶感通錄》三篇文章，可看出他那甚至稱得上「異常」的心理活動。然而，也不能將一切都歸咎於他的性格。因為，他在戒學方面異常縝密嚴格的態度，和在日常生活中始終謹守戒律的性格，與所謂的天人感應，實在是二種截然不同的心靈世界。針對這一點，橫超博士以「是該時代信仰的普遍傾向」(10)來說明。

道宣接續前文，又說：

> 昔光明王佛制，高佛之五肘，表五分法身。釋迦如來滅為二肘半，上又加二寸，為三層也。其後天帝釋又加覆釜形於壇上，以覆舍利。大梵王又以無價寶珠，置覆釜形上，供養舍利。是則五重，還表五分法身。(11)

以說明戒壇的變遷過程。而對五重的高度，以夾註方式做如下的說明：

> 以初層高一肘，二層高二肘半，三層高二寸，則三分也。帝釋加覆釜，則四重也。梵王加寶珠，則五重，五分具也。(12)

但他並沒有解釋為什麼在戒壇上設置覆蓋佛舍利的覆釜形。據說，贊寧為此而作了《覆釜形儀》

來說明這個原因。(13)

關於在戒壇安置佛舍利，道宣在《關中創立戒壇圖經》裡說：

> 今據文求相，不言戒壇。然此戒壇即佛塔也。以安舍利，靈骨瘞中，非塔如何，迷名固執者，不足言評。(14)

以戒壇與佛塔相同為理由，安置了舍利。道宣所建的淨業寺戒壇，安置有舍利一事，在《戒壇圖經》文末之記載可資證明：

> 終南山北澧福之陰，清官鄉淨業寺戒壇佛舍利之銘；荊州等界寺沙門無行…… 戒壇舍利贊。(15)

至於《戒壇圖經》計算戒壇高度的單位，就「初層的高度為一肘」而言，道宣在〈戒壇高下廣狹〉第四，說：

> 檢釋迦如來一肘，則中人二肘，如來在世倍人。人肘長唐尺一尺五寸，則佛肘三尺。(16)

由此可知初層的一肘是唐尺的三尺。但因不清楚唐尺的尺度標準，所以無法換算為現代的公制長度。

對各層的高度，道宣繼續說：

其下層從地起基，高佛一肘，則唐尺高三尺也。其第二層高佛一肘半，則唐尺四尺五寸也。其第三層高二寸者，以佛指二寸為量，則當中人四寸也。(17)

依據道宣的算法，到第三層為止的高度，是唐尺的七尺九寸，可以想見是相當高的。

至於戒壇的大小，道宣說：

其初壇下層，縱廣二丈九尺八寸，中層縱廣二丈三尺，上層叟方七尺。(18)

規模這麼大的戒壇，應該是少之又少。譬如圓仁在《入唐求法巡禮行記》卷第二，開成五年（八四〇）四月十四的日記記載：

晚際入戒壇院，見新置壇場。疊塼二層，下階四方，各二丈五尺，上階四方，各一丈五尺。高下層二尺五寸，上層二尺五寸。壇色青碧，時人云，取琉璃色……。(19)

可知這是兩層式的戒壇，而且是美麗的碧藍色，然而，圓仁於翌十五日所看到的善光寺尼眾戒壇，卻是：

堂裏懸幡鋪席，以繩界地，不置壇，平地鋪著，以為戒壇。(20)

名為戒壇，其實只以繩子為界，並沒有設祭壇，非常地簡陋。

另外，依據梁寶唱的《比丘尼傳》卷第一，晉竹林寺〈淨檢尼傳〉記載：

> 晉咸康中（三三五－三四一），沙門僧建於月支國得僧祇尼羯磨及戒本，升平元年（三五七）二月八日，於洛陽譯出，請外國沙門曇摩羯多為立戒壇。晉沙門釋道場，以戒因緣經為難云，其法不成。因浮舟于泗，檢等四人壇上從大僧以受具戒。晉土有比丘尼，亦檢為始也。(21)

就是浮舟於泗水，將舟當做戒壇，受具足戒。亦即以舟為結界的戒場，並沒有特定的戒壇。

所以，若單以「戒壇」的名稱，就斷定它有二、三層，將是很大的錯誤。

依據《大唐西域求法高僧傳》卷上，作者唐朝義淨所看到的那爛陀寺戒壇如下：

> 根本殿西有佛齒木樹，非是楊柳。其次西畔有戒壇，方可大尺一丈餘。即於平地周壘塼牆子，高二尺許。牆內坐基可高五寸，中有小制底。(22)

可知只是方丈餘，高兩尺左右的一層式戒壇，上面再設五寸坐基而已。所以義淨說：

> 曾憶在京見人畫出祇洹寺樣，咸是憑虛。(23)

也就是說，道宣《祇洹寺圖經》中的三層戒壇全是虛構的，以義淨親眼所見的那爛陀寺戒壇為

證，便可知其中的差異。

那麼，道宣為什麼急於設立固定型態的戒壇呢？他在《戒壇圖經》的〈戒壇贊述戒德〉第十一，於乾封二年（六六七）仲春八日所寫的《開壞創築戒場之壇文》述說其理由如下：

> 自法流東漸，居七百年。戒場之壇，名實乖爽。律論所顯，場壇兩馳，各備機緣，隨事便舉。有晉揚輦南林戒壇，德鎧聖士（求那跋摩）厥初基搆，中原正偽蔑爾無聞。有以大界為戒場，有以平場為壇上。斯由法被三廢，後興在於羈縻，或由師心獨斷，討論絕於經教。若夫創置戒壇，專弘戒本。……（中略）……比人行事，輕斯者多，不築壇基，隨宜授受。或妄結小界，曾非難緣；或輒居佛殿，僧皆背像；或在空迴；或在村坊。迷昏別眾，誦文徒結，斯塗紛糅，無足敘之。故僧傳云，中國僧來欲受戒者，揚都行事並在江舟別結而受。有問其故。答曰，結界法本同別難知，故於舟中相絕非難，說戒等法不成乍可。夫欲住持正法，弘護聖儀，斷絕煩惱，非戒不得脫，非界地戒業無依。(24)

前述的戒壇構造，是乾封二年道宣創建的石戒壇的實際狀態，剛巧同年九月，從中印度來的大菩提寺沙門釋迦蜜多羅尊者看了它，非常欣喜，所以同文又記述了：

天竺諸寺皆有戒壇。又述烏仗那國東石戒壇之事。此則東西雖遠壇禮相接矣。(25)

由此可見，道宣對自己所建立的戒壇，既滿意又自信。乾封二年，正是道宣逝世之年，在人生將盡之際，回顧此生，不禁流露感激之情。因為自始至終，可說是道宣夢寐以求的理想戒壇。(26)

(1)《四分律行事鈔》，卷上二（大正藏四〇，一六上－中）（大正藏中「述」字誤作「迷」字）。

(2)參照平川　彰，《原始佛教の研究》（昭和三九年七月春秋社），三八一頁－三八二頁。

(3)《善見律毘婆沙》，卷第十七（大正藏二四，七九三上）。

(4)《關中創立戒壇圖經》（大正藏四五，八〇七上）。

(5)同上，〈戒壇元結教興〉第一（大正藏四五，八〇七下）。

(6)同上，〈戒壇形重相狀〉第三（大正藏四五，八〇八中）。

(7)同上（大正藏四五，八〇九上）。

(8)《中天竺舍衛國祇洹寺圖經序》（大正藏四五，八八二下）。

(9)橫超，前引論文。

(10)同上。

(11)《關中創立戒壇圖經》，〈戒壇形重相狀〉第三（大正藏四五，八〇八下）。

(12)同上。

(13)《大宋僧史略》卷上，〈立壇得戒〉：「余嘗慨南山不明壇，第四層覆釜形儀制，故著覆釜形儀。」（大正藏

五四，二三八中）。

(14)《關中創立戒壇圖經》，〈戒壇形重相狀〉第三（大正藏四五，八〇九中）。

(15) 同上（同上，八一八中—下）。

(16) 同上，〈戒壇高下廣狹〉第四（同上，八一〇中）。

(17) 同上（同上，八一〇中—下）。

(18) 同上（同上，八一一中）。

(19) 小野勝年，《入唐求法巡禮行記の研究》，第二卷（昭和四一年二月鈴木學術財團），三七九頁。

(20) 同上，三八一頁。

(21)《比丘尼傳》，卷第一，〈淨檢尼傳〉（大正藏五〇，九三四下）。

(22)《大唐西域求法高僧傳》，卷上（大正藏五一，六中）。

(23) 同上（大正藏五一，六上）。

(24)《關中創立戒壇圖經》，〈戒壇贊述辨德〉第十一（大正藏四五，八一七中—下）。

(25) 同上，〈戒壇形重相狀〉第三（大正藏四五，八〇九上）。

(26) 在橫超前引論文中，引用《舊唐書》〈禮儀志〉作解說，認為道宣乾封二年所創建的戒壇之形式，與高宗之泰山封禪有關。

第四節　戒壇的各種現象

上述的戒壇到底傳授了什麼戒呢？石田博士說：「中國戒壇的演變，在歷史上看來，可說是從小乘戒壇向方等戒壇，從方等戒壇向大乘戒壇推進的，而以時間來說，比鑑真晚些的大小並存的方等戒壇可判定是新設的」(1)。關於這一點，就以道端博士〈中國佛教與大乘戒壇〉(2)一文做比照，探討中國戒壇所負的任務。

小乘戒壇的特色，不消說是一個由三師七證授受具足戒的場所。以小乘戒的規矩，凡是有「十遮、十三難」(3)的人就不得受戒，但在方等戒壇，遮難都不成問題。《大宋僧史略》下卷，〈方等戒壇〉項中，將方等戒壇的特性，做了如下的說明：

> 所言方等戒壇者，蓋以壇法本出於諸律，律即小乘教也。小乘教中須一一如法，片有乖違，則令受者不得戒，臨壇人犯罪，故謂之律教也。若大乘方等教，即不拘根缺緣差，並皆得受，但令發大心而領納之耳。(4)

小乘戒壇，嚴格要求有關遮難的資格審查，但在方等戒壇中，即使根缺緣差的人，也有可能受

戒。條件只有一個：是否發起菩提心。贊寧進一步解釋「方等」的語義如下：

> 方等者，即周遍義也。止觀論曰，方等者或言廣平。今謂方者，法也，如般若有四種方法，即四門入清涼池。故此方也，所契之理，即平等大慧故云等也。稟順方等之文而立戒壇，故名方等壇也。既不細拘禁忌，廣大而平等，又可謂之廣平也。宣宗以會昌沙汰之後，僧尼再得出家，恐在俗中，寧無諸過，乃令先懺深罪，後增戒品，若非方等，豈容重入。取其周遍包容，故曰方等戒壇也。(5)

由此可知，方等戒壇顯然並非以所受戒的內容命名，而是以不揀別受戒者、在「法」之前人人平等的大乘精神而命名。

依據《佛祖統紀》卷第四十一，可知這種方等戒壇是由國家所設。其中〈法運通塞志〉並記載著它們設置的年代：

一、代宗永泰元年（七六五）九月，

敕大興善寺建方等戒壇，立臨壇大德十人。(6)

二、穆宗長慶四年（八二四），

中書令王智興，請於泗州建方等戒壇，遇聖誕之日，許以度僧，制可。浙西觀察使李德裕上書，以為所度無算，江淮失丁男數十萬。帝不納。(7)

三、敬宗寶曆元年（八二五），

敕兩街建方等戒壇。左街安國寺，右街興福寺。以中護軍劉規充左右街功德使，擇戒行者為大德。令試童子能背誦經百五十紙、女童誦百紙者，許與剃度。(8)

四、文宗太和二年（八二八），

江西觀察使沈傳師，請於洪州建方等戒壇，以聖誕度僧。制答曰，比因國事暫免度僧。敕命已下，而傳師違禁。申請宜罰奉一月，以示不允。(9)

五、宣宗之大中二年（八四八），

敕上都（長安）、東都（河南省洛陽）、荊（湖北省）、揚（江蘇省）、汴（河南省）、益（四川省）等州建寺，立方等戒壇，為僧尼再度者重受戒法。五台山建五寺，各度僧五十人。(10)

可知唐代宗年間，方等戒壇就已出現，而且是屬政府管轄的官制戒壇。也因為這種方等戒壇的存在，使得唐代佛教教團的受戒理想與目的，透過庶民佛教的特質更加擴張。

方等戒壇接受根缺者受戒的寬大作法，意味著佛教的門戶全面開放了。

其次談到大乘戒壇。南宋志磐在《佛祖統紀》卷第四十四中，提到北宋真宗大中祥符三年（一〇一〇）的情況：

> 詔京師太平興國寺，立奉先甘露戒壇，天下諸路皆立戒壇，凡七十二所。京師慈孝寺別立大乘戒壇。(11)

志磐更將他的意見述說如下：

> 今言別立大乘戒壇者，謂先於諸方受聲聞具足戒，後至此地增受菩薩戒。(12)

就是說在地方上的所謂小乘戒壇、方等戒壇受過具足戒的人，若想受大乘菩薩戒，可到京師的慈孝寺增受菩薩戒，看來這是賦予大乘戒壇一種權威。不過，大乘戒的流傳，並不是宋代才開始的。在五世紀後半盛行的《梵網經》序文(13)（僧肇作）中，就提到羅什的弟子道融、道影等三百人，曾經受過菩薩戒。菩薩戒也稱為「三聚淨戒」，依據中國正統大乘戒的論書《瑜伽師地論》〈瑜伽處戒品〉，將第一條的律儀戒說明為：

> 律儀戒者，謂諸菩薩所受七眾別解脫律儀，即是苾芻戒、苾芻尼戒、正學戒、勤策男戒、勤

策女戒、近事男戒、近事女戒。如是七種，依止在家、出家二分。如應當知，是名菩薩律儀戒。(14)

亦即，律儀戒包括了聲聞的二百五十戒。此時，二百五十戒是理所當然被視為大乘戒去授受的，可知授受菩薩戒時，也同時授受屬於小乘具足戒的二百五十戒。

在東晉曇無讖所譯《菩薩地持經》（瑜伽師地論本地分的一部）與宋求那跋摩所譯《菩薩善戒經》也指出，菩薩戒並非單獨受持，而是依照優婆塞戒、沙彌戒、比丘戒、菩薩戒的順序受戒。由此可知，這種內容的大乘菩薩戒，是中國佛教教團的大趨勢。關於這一點，經典說明如下：

一、《菩薩地持經》卷第四，〈菩薩持方便處戒品〉第十之一：

律儀戒者，謂七眾所受戒，比丘、比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷，在家、出家隨其所應，是律儀戒。(15)

二、《菩薩善戒經》卷第四，〈菩薩地戒品〉第十一：

在家、出家戒有三種：一者戒，二者受善法，三者為利眾生故行戒。云何名戒？所謂七眾戒：比丘、比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷；菩薩摩訶薩，若欲受持菩

> 薩戒者，先當淨心受七種戒。(16)

三、一卷本的《菩薩善戒經》〈優波離問菩薩受戒法〉說：

> 若言不具優婆塞戒得沙彌戒者，無有是處；不具沙彌戒得比丘戒者，亦無是處；不具如是三種戒者，得菩薩戒，亦無是處。譬如重樓四級次第，不由初級至二級者，無有是處；不由二級至於三級，不由三級至四級者，亦無是處。(17)

依照上述三經的說法，根本就沒有大乘戒與小乘戒的區別。所以，要出家當沙門，理所當然地必須依照五戒、十戒、具足戒、菩薩戒的順序受戒。由此看來，任何戒壇都是由三師七證傳授具足戒，而由一位傳戒者授菩薩戒。

例如《續高僧傳》卷第十七〈智顗傳〉中，記載智顗為晉王公授菩薩戒時也提到：

> 五十餘州道俗，受菩薩戒者，不可稱紀。(18)

而《佛祖統紀》卷第四十五，說宋神宗元豐元年（一〇七八）三月時：

> 杭州雷峰慧才法師，為靈芝元照道俗千人授菩薩戒。羯磨之際見觀音像放光，講堂大明。淨慈法真禪師守一作戒光記。(19)

又，《唐大和上東征傳》描述鑑真為桂州（廣西省）都督，以下的官人百姓受菩薩戒的情況說：

其所都督七十四州官人，選舉試學人，併集此州，隨都督受菩薩戒人，其數無量。(20)

所以，在大乘菩薩戒於中國社會紮根的隋唐時代，常為信眾傳授在家菩薩戒，而這些儀式可能都是臨時設壇舉行的。

(1) 石田瑞麿，《日本佛教における戒律の研究》（昭和三八年七月在家佛教協會），一頁。
(2) 道端良秀，〈中國佛教と大乘戒壇〉（佐藤博士古稀記念《佛教思想論叢》所收）。
(3) 《四分律》卷第三十五記載著：「自今已去，聽聞十二難事」（大正藏二二，八一四下），都沒有言及「十遮」。關於這一點，平川博士在《原始佛教の研究》（四九五－四九六頁）說：「四分律除了十三難事之外，還有十『難事』，但在行事鈔，為了區別兩者，而將此稱為『十遮』，合此二者，則稱為『十遮、十三難』」。
(4) 《大宋僧史略》，卷下，〈方等戒壇〉（大正藏五四，二五〇中－下）。
(5) 同上（大正藏五四，二五〇下）。
(6) 《佛祖統紀》，卷第四十一（大正藏四九，三七八上）。
(7) 同上，卷第四十二（大正藏四九，三八四下）。
(8) 同上。
(9) 同上（大正藏四九，三八五上）。

(10) 同上(大正藏四九,三八七上)。

(11) 同上,卷第四十四(大正藏四九,四〇四上)。

這裡所稱的「甘露戒壇」,並不是像小乘戒壇、方等戒壇、大乘戒壇等,以授戒的性質命名。例如在梁武帝普通元年(五二〇)的記錄,記載:「帝於禁中築圓壇,將稟歸戒。妙選賢明。朝議以草堂慧約法師應詔。四月八日,帝服田衣北面敬禮受具足戒,方行羯磨,甘露降於庭。」(《佛祖統紀》卷第三十七,大正藏四九,三五〇上),是以天降甘露的奇妙瑞相而命名。

(12) 同上,卷第四十四(大正藏四九,四〇四上)。

(13) 《梵網經序》(大正藏二四,九九七中)。

(14) 《瑜伽師地論》,卷第四十(大正藏三〇,五一一上)。

(15) 《菩薩地持經》,卷第四(大正藏三〇,九一〇中)。

(16) 《菩薩善戒經》,卷第四(大正藏三〇,九八二下)。

(17) 《菩薩善戒經》,卷第一,〈優波離問菩薩受戒法〉(大正藏三〇,一〇一三下—一〇一四上)。

(18) 《續高僧傳》,卷第十七,〈釋智顗傳〉(大正藏五十,五六八上)。

(19) 《佛祖統紀》,卷第四十五(大正藏四九,四一五中)。

(20) 《唐大和上東征傳》(大正藏五一,九九一中)。

第六章 道宣的懺悔觀

PDG

第一節 道宣對懺悔的立場

如果出家眾發心修行的目的是在於掌握釋尊開顯的真理，則出家眾首先要自覺自己是正法的實踐者，要實際去淨化生活，把菩提心具體表現於與戒律密切相關的威儀作法上。

道宣的戒學是基於《四分律》，忠實地繼承戒律的傳統立場，再加以中國化，而賦予大乘的精神，朝大小乘戒一體化的方向邁進。然而《行事鈔》處處引用部派佛教的傳統解釋，小乘戒的色彩濃厚，又與這個意圖不一致，由此可知道宣在對宗教的感情上，是要追隨釋尊制戒的精神。導致道宣傾向於小乘的要因，如下所說：

今諸師盛行多依十誦。(1)

社會肯定出家眾的生活威儀依從佛教的傳統。同時，由於為政者以政權強加阻礙教團萌生於世間的意圖，為了闡明「出家教團」的立場，就必須堅守如法持戒持律的生活態度，由此可看出道宣指向會通大乘之立場的苦心。由於這些背景，道宣在四大廣律與各經論中尋求依據，試著作忠實的解釋。所以，道宣必須對以往佛教界所實行的宗教儀禮，大刀闊斧地改革，以利將它

導向正途。

因為種種錯誤的解釋，犯戒者懺悔、服罪、治罪的儀禮本身也不統一。針對這一點，道宣在《行事鈔》說：

> 遂古之師，並施悔法，增減隱顯，臆課者多，照教無文，撿行違律。(2)

道宣所指的「遂古之師」到底是誰？元照在《四分律行事鈔資持記》卷中四下的〈釋懺六聚法篇〉說：

> 古師即指諸家集羯磨者。如僧鎧羯磨，初出懺殘，二懺偷蘭，白二法懺不分重輕，三懺捨墮不簡單提，四懺餘罪不顯罪相，提舍、吉羅並不出法。又曇諦羯磨，初亦懺殘，二懺捨墮，三懺餘罪。謂單提、提舍、蘭吉，同一法懺，詞句並同捨墮。(3)

舉出康僧鎧與曇諦的「羯磨」。先前已有學者(4)說，以譯語來看，兩羯磨並不是康僧鎧與曇諦所譯出的，而是《四分律》譯出後，在中國撰述的……。東塔宗之祖懷素(六二四——六九七)也在《僧羯磨》序中提到，當時已存有康僧鎧、曇諦、光統、法願、道宣等所撰集的曇無德部系統的羯磨本五本，在夾註中他批判康僧鎧本說：

屢有增減，乖於律文。(5)

批判曇諦本說：

雖去尤非，未袪謏過。(6)

批判光律師本說：

述錄不順正文。(7)

批判隋願律師本說：

依文無片言增減。然詳律本非無損益。(8)

懷素與道宣所述的意旨相同，就如元照所說，若以古師代表諸家，而諸家的羯磨本反應了初期對各種儀禮知識的不足，或更改事儀，或立法有出入，或懺法無根據，或行為也與律法相違背，由此可以了解被批判的大致實況。宗教儀禮堪稱為教團的生命，在各種宗教儀禮並不完備的時代裡，為了教團的營運，制定完備適合於罪狀的治罰與服罪規則，自不待言地是當務之急。

關於犯罪的發露與懺悔，自古採用「五篇七聚說」，但是道宣不根據《四分律》的七聚說，反而主張「六聚說」。他引用了各部經論，再加上中國的色彩，來說明六種懺法的差別。

(1)《四分律行事鈔》，卷中一，〈隨戒釋相篇〉第十四（大正藏四〇，五九下）。

(2)同上，卷中四，〈懺六聚法篇〉第十六（大正藏四〇，九六上）。

(3)《四分律行事鈔資持記》，卷中四下（大正藏四〇，三四九中）。

(4)平川　彰《律藏の研究》，二〇四頁以下；西本龍山，《四分律比丘戒本講讚》，九一頁；橫超慧日，《中國佛教の研究》，二六頁。

(5)《僧羯磨》，卷上並序（大正藏四〇，五一一中）。

(6)同上。

(7)同上。

(8)同上。

第二節　三種懺法

《行事鈔》以具體的方式敘述犯罪意識與懺悔的心情，來說明理懺、事懺、律懺，並且說「四分律宗」的立場在於三者中的律懺，亦即：

今懺悔之法，大略有二：初則理懺，二則事懺。此之二懺通道含俗，若論律懺唯局道眾。(1)

對於三種懺法的對象與意義有具體的說明。關於理懺：

> 理據智利觀彼罪性，由妄覆心便結妄業，還須識妄本性無生，念念分心業隨迷遣。……言理懺者，既在智人，則多方便隨所施為，恒觀無性，以無性故，妄我無託。事非我生，罪福無生，分見分思，分除分滅，如人醒覺則不眠醉。然理大要不出三種：一者諸法性空無我，此理照心名為小乘；二者諸法本相是空，唯情妄見，此理照用屬小菩薩；三者諸法外塵本無，實唯有識，此理深妙，唯意緣知，是大菩薩，佛果證行。故攝論云：唯識通四位等。以此三理，任智彊弱，隨事觀緣，無罪不遣。故華嚴云：一切業障海，皆從妄想生，若欲懺悔者，當求真實相。如此大懺，眾罪雲消。然則事懺罪業，福是順生。(2)

亦即理懺通出家、在家，是利根者所修的法，其行儀是基於般若的空觀，由於諸法是空、無我，而認為罪性也空。所以，不要在意從妄想產生的罪業意識，只要徹底求取真實相的大懺（實相觀），則眾罪將煙消雲散。修理懺的目的在於：

> 樂福時，須修理觀。(3)

這個「樂福修理」就是指向：

> 轉鈍為利。(4)

關於事懺：

> 若論事懺，屬彼愚鈍。由未見理，我倒常行，妄業騁心，隨境纏附，動必起行，行纏三有。為說真觀心昏智迷，止得嚴淨道場，稱歎虔仰。或因禮拜，或假誦持旋繞，竭誠心緣勝境。則業有輕重，定不定別，或有轉報，或有輕受，並如佛名、方等諸經所明。(5)

事懺也通出家、在家，但這是愚鈍者所修的法，是針對「心昏智迷」的鈍根者而說。其行儀正如《佛名經》、《方等陀羅尼經》、《虛空藏經》、《占察經》所述，只是以「嚴淨道場而稱歎、虔仰，或以禮拜，或以誦持，旋繞而竭誠」，來修身、口、意三業的懺法。犯罪意識是基於唯識觀，對罪的處置，唐代大覺在《四分律鈔批》卷二十三說：

> 此事懺但能伏業易業舊業也。其種子猶在。……至論得報，未可全除。(6)

宋代景霄也在《四分律事鈔簡正記》卷十五，說：

> 事懺妄業根本不除，但能轉不定業令輕受。(7)

理懺指向滅罪，而事懺是在伏罪，其目的當然是要除罪。

關於律儀：

若論律儀，唯局道眾，由犯託受生，污本須淨，還依初受，次第治之，篇聚立儀，悔法準此。(8)

對此律儀，宋代景霄在《四分律行事鈔簡正記》卷第十五，說：

依律儀時，不妨緣於理觀。故云：理事兩緣，有不許此釋。以心無並慮。不可正行事懺時，更能緣於理故。今故但約出家之人，多閑理觀。先依律儀，卻違制罪說，然後觀心達理。故下文云：篇聚依教自滅。(9)

另外，唐代大覺也在《四分律鈔批》卷第二十三說明：

若論律儀者，比丘依篇聚懺法。非上二種中事也。(10)

如上所述，律儀不同於前二者，只限於出家眾。比丘們在出家受戒時，必須先誓約遵守僧伽規則，律儀是針對違反誓約具體事實所施行的懺法。對罪狀的治罰，則是伏罪。然而，律儀的目的是在於現世利益的除災招福，終極目標則是僧伽的久住與遵守戒律的出家道，以律儀只限於出家眾的特性來看，這是當然的事。道宜對律儀的基本立場如下：

鈔者云：佛法東流，行此法者亦少。縱有行悔，則棄小取大，依佛名方等而懺者，余意所未安。由心懷厭欣，未合大道。(11)

依據上述道宣的見解，自佛法東傳以來，施行律懺的人甚少，即使有，也以律懺是小乘法為理由將它放棄，而改行《佛名經》與《方等經》等大乘懺法。然而，道宣並不滿意。他說，懷有厭小乘法、欣大乘法的欣厭之心，並不適於佛道。

那麼，律懺要如何施行呢？《行事鈔》的記載具體描述了律懺的方法：

律中犯懺，必須識知不疑，善宜名種，依聚歷別，同篇合懺，異聚別悔。又牒罪入法，隨數稱之，若忘不知，乃云不憶。又見有行懺者，是非未分，輒為懺主，端坐受懺。前人既不行懺者，是非未分，輒為懺主，前人既不自曉，故請治之，或云眾學諸罪，或云預是罪者，或若有迷忘，或二篇同懺，或無犯而言犯，或犯重而云輕，如此失法之愆罪非逃隱，反成自累，何能辨他。故須照達罪懺明逾水鏡，使彼此無私隱，情事有相應，則可為順教佛子矣。何者以律宗約相，違相心事俱非，不類大乘三報同皆一懺。(12)

亦即基於律藏懺悔時，要明確認識罪名與罪種，如果是同類則合併懺悔，異類則分別懺悔。將罪

名寫下來，隨罪數稱之，如果忘而不知，則說「不記得」。有一些行懺者，不分是非就當懺悔主，懺悔主自己不明白罪名，卻說「眾學之諸罪」，或說「該罪之關係者」，或說「記不清楚」，或者兩篇同懺，或者無犯卻說犯罪，或者將重犯說成輕犯，不但無法避免過錯，反而不能免累。這樣的做法，怎麼能言及其他的犯罪。因為由律宗的立場來看，只是依照具體發生的罪相的差異情況懺悔，不論是在主觀上、客觀上犯錯的懺悔，和大乘的現報、生報、後報所有罪障一併懺悔的方法比較起來，自是不同的類型。

如上所述，以道宣的立場來看，由於目前世間施行的大乘懺法有違於律制，所以他不但不認同他，且強烈地排斥它。如果說，道宣的戒學是標榜「四分分通大乘」，當然可以預想他會採大小乘一體而具體化施行的懺悔作法，可是，道宣對律懺的立場，顯著地傾向部派佛教以來的傳統解釋。這可說是基於對末法的強烈意識，認為教團營運的法則，須求自釋尊的教說，奉行其教說才能達成佛法的久住。

道宣在《行事鈔》裡，引用各種經論為證，主張為發露所犯的罪而懺悔的方法，不採用古來傳下的「五篇七聚」說，而是：

懺法乃多，要唯六位。(13)

立了六聚說，分為六項說明：

五篇七聚約義差分，正結罪科止樹六法。今依六聚且釋其名。一波羅夷，二僧伽婆尸沙，三偷蘭遮，四波逸提，五波羅提提舍尼，六突吉羅。(14)

下一節，就來考察基於「六聚說」的懺悔法。

(1)《行事鈔》，卷中四，〈懺六聚法篇〉第十六（大正藏四〇，九六上）。

(2) 同上（大正藏四〇，九六中）。

(3) 同上。

(4)《四分律行事鈔資持記》，卷中四下（大正藏四〇，三五一中）。

(5)《行事鈔》，卷中四（大正藏四〇，九六中）。

(6)《四分律鈔批》，卷二十三（續藏第一輯第六七套第五冊，四六七）。

(7)《四分律行事鈔簡正記》，卷第十五，（續藏第一輯第六八套第五冊，四三八）。

(8)《行事鈔》，卷中四，〈懺六聚法篇〉第十六（大正藏四〇，九六上—中）。

(9)《行事鈔簡正記》，卷第十五（續藏第一輯第六八套第五冊，四三八）。

(10)《四分律鈔批》，卷二十三（續藏第一輯第六七套第五冊，四六四）。

(11)《行事鈔》，卷中四，〈懺六聚法篇〉第十六（大正藏四〇，九九中）。
(12) 同上（大正藏四〇，一〇一上）。
(13) 同上（大正藏四〇，九六中—下）。
(14) 同上，卷中一，〈篇聚名報篇〉第十三（大正藏四〇，四六下）。

第三節　道宣的懺六聚說

一、波羅夷法

波羅夷罪是教團流放之罪，是剝奪復歸教團的機會與出家者一切資格的罪。四波羅夷中首要的淫欲才是迷界受生的根源，也是制定戒律的出發點。即使是道心堅固的人，有時也成為煩惱的俘虜而行淫欲，所以道宣也重視淫欲的不可避免，對如何處置它而殫精竭慮。

關於淫欲，《巴利律》以外所有的律，有特例容許的「波羅夷學悔」、「與學沙彌」的制度。

這個制度被認可的思想背景有：

《蓮華面經》卷上：

未來之時，有諸破戒比丘，身著袈裟遊行城邑，往來聚落住親里家。彼非比丘又非白衣，畜養婦妾產育男女。復有比丘住淫女家。復有比丘淫比丘尼，……未來諸惡比丘，以兒坐膝，置婦其傍。

《佛說除恐災患經》：

其有末世，於吾法化，捨家學道，被服法衣，稱佛為師，畜妻養子。

《賢愚經》卷第十二：

將來末世，法垂欲盡，正使比丘，畜妻挾子。

《大悲經》卷第三：

當來世法欲滅時，當有比丘比丘尼於我法中得出家已，手牽兒臂而共遊行，從酒家至酒家，於我法中作非梵行。(1)

這些經典，都提到末世比丘的帶妻生活，可知不淫戒早已只是名目而已。

本來，戒律是重視身、口二業的清淨，但在《成實論》卷第十四的〈定具品〉，說：

如七淫欲經中說，身雖不犯，心不淨故，戒亦不淨。又破戒因緣是諸煩惱，若能制伏為淨持戒。又聲聞持戒但為泥洹，求佛道者以大悲心，為一切眾生不取戒相，能令此戒如菩提性，如是持戒名曰清淨。(2)

這種不以身、口二業，而以精神上的清淨為持戒之相的敘述，足可證明默認可解放淫欲的風潮愈來愈興盛。尤其是羅什所譯的《諸法無行經》，說：

若人欲成佛，勿壞於貪欲，諸法即貪欲，知是則成佛。(3)

貪欲是涅槃，恚癡亦如是。(4)

積極地主張根本煩惱的貪、瞋、癡三毒才是所謂的涅槃，這就是在思想上肯定淫欲的最強烈主張(5)。使得極端主張持戒持律生活的道宣，不得不認可「波羅夷學悔」、「與學沙彌」的特例，這種思想的出處的確可在各經論中找到。

據《十誦律》卷第五十六，說：

波羅夷與學沙彌行法者，若比丘作淫欲已，乃至彈指頃，不生覆藏心。眾僧以白四羯磨，還與是比丘學法。(6)

也就是說，即使做了淫欲，對於沒有覆藏心的比丘，設有維持比丘本質的救濟手段，這與標榜大乘戒的道宣，有氣脈相通的地方。《行事鈔》對「與學沙彌」的行法，引用了《十誦律》，說：

> 十誦若犯重戒，如法乞羯磨，佛所結戒一切受行。在大比丘下坐，不得與大僧過三夜，自不得與白衣沙彌過二夜，得為僧作布薩、自恣二羯磨，不得足數，餘一切羯磨不得作，得受歲。(7)

波羅夷比丘也與清淨比丘一樣，要受持一切佛陀所制的戒，但是不被認為是正規的比丘。因此波羅夷比丘的地位，終生都在比丘的最下位、沙彌的上位，也不得在眾中誦律。這些比丘不得參與僧伽的說戒與羯磨的集會，但是，如果再犯了波羅夷罪，就要被滅擯。

因波羅夷比丘不是正規的比丘，所以被規定要遵守「隨順之行法」(8)。

《行事鈔》在〈僧網大綱篇〉舉出必須盡形壽遵守的三十五事，並分為下列七類：

> 已為汝作訶責已，今奪三十五事盡形不得作。必能隨順，無有違逆者，僧當量處。何者三十五，有七種不同：
>
> 初五奪其眷屬。一不應授人大戒；二不應受人依止；三不應畜沙彌；四不應受僧差教授比丘

尼；五若僧差不應往。

二五奪其智能。一不應說戒；二若僧中問答毘尼義，不應答；三若僧差作羯磨，不應作；四若僧中簡集智慧者，共評論眾事，不在其列；五若僧差作信命，不應作。

三五奪其順從。一不得早入聚落；二不得逼暮還；三親近比丘；四不應近白衣外道；五應順從諸比丘教，不應作異語。

四五奪其相續後犯。一不應更犯此罪，餘亦不應犯（謂為殘作訶責，指下篇為餘也）；二若相似若從此生（相似謂同一篇罪也，從此生者，謂為摩觸訶責而與女屏坐）；三若復重於此（謂犯提被治後更犯殘等）；四不應嫌羯磨；五不應訶羯磨人。

五五奪其供給。一若善比丘為敷坐具供養，不應受；二不應受他洗足；三不應受他安洗足物；四不應受他拭革屣；五不應受他揩摩身。

六五制其恭敬。一不應受善比丘禮拜、合掌、問訊、迎逆、持衣鉢等。

七五奪其證正他事。一不應舉善比丘為作憶念作自言；二不應證他事；三不應遮布薩；四不應遮自恣；五不應共善比丘諍(9)。

但道宣並不滿意這種對波羅夷比丘的制裁，而引用《治禪病經》，要求課以更嚴格的體罰：

犯重懺者，脫僧伽梨，著安陀會，心生慚愧，供僧苦役，掃廁擔糞等，此行懺法，須者如彼。(10)

亦即強調應課以掃廁擔糞等苦役，這可能是採用當時各地寺院實施的僧制。僧制的採用，可能是為了要改變當時盛行的菩薩戒只重視理懺，而不重視甚至忽視事懺的傾向。一方面無法違抗中國出家教團盛行採用《十誦律》的趨勢，另一方面也不能忽視中國的傳統習俗，戒律因此積極採用了各自獨立的僧制與寺誥，而顯示雙重結構的特性。也可以看出，道宣做為一名律師，不得不以兼容會通的態度面對現實的理由。

《行事鈔》將中國佛教界施行的僧制內容，做如下的說明：

寺別立制多不依教，飲酒醉亂，輕欺上下者，罰錢及米。或餘貨賕，當時同和，後便違拒不肯輸送，因茲犯重。或行杖罰，枷禁鉗鎖，或奪財帛以用供眾，或苦役治地，斬伐草木，鉏禾收刈，或周年苦役，或因過失奪，便令倍償。或作破戒之制，季別依次鉏禾刈穀，若分僧食及以僧物，科索酒肉，媒嫁淨人，賣買奴婢及餘畜產。或造順俗之制，犯重囚禁，遭赦得免，或自貨賕方便得脫，或奪賊物因利求利。或非法之制，有過罪者，露立僧中，伏地吹

灰，對僧杖罰，如是眾例，皆非聖旨。(11)

如上所述，嘗試兼採律藏與僧制的道宣，是從《五分律》卷第二十二求取理論根據：

告諸比丘。雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用。雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。(12)

另外，屬於大乘戒的《瑜伽師地論》卷第四十，〈本地分中菩薩地第十五初持瑜伽處戒品〉第十之一，將波羅夷罪譯成「他勝處法」(13)與「波羅夷處法」(14)。「波羅夷處法」的意思就是處於波羅夷的法，或是相當於波羅夷的法，但是大乘戒並沒有像律藏的教團流放的規定，即使犯了波羅夷罪，只要有菩提心，仍可以再次受戒，准許回歸教團。根據《瑜伽師地論》卷第四十一，對淫戒的說明：

習淫欲法，繼心菩薩，求非梵行，菩薩見已，作意思惟，勿令心恚多生非福。若隨其欲便得自在。方便安處，令種善根，亦當令其捨不善業，住慈愍心，行非梵行，雖習如是穢染之法，而無所犯，多生功德。(15)

是以積極肯定淫欲的立場發言。完全異於律藏所提倡的——波羅夷罪是無餘之罪，沒有出罪的餘

地。《瑜伽師地論》並言及罪的歸類，說：

又此菩薩一切違犯。當知皆是惡作所攝。(16)

此地所說的「惡作」，相當於「五篇七聚」當中，最輕罪的「突吉羅」，因此，可以說《瑜伽師地論》所說的大乘菩薩僧的破戒行為，全都在波羅夷處法與惡作罪這兩種之內。

(1)《蓮華面經》卷上（大正藏一二，一〇七二中—一〇七三上）；《佛說除恐災患經》（大正藏一七，五五四上）；《賢愚經》卷第十二（大正藏四，四三四上）；《大悲經》卷第三（大正藏一二，九五八上）。

(2)《成實論》，卷第十四（大正藏三二，三五一中）。

(3)《諸法無行經》（大正藏一五，七五一上）。

(4) 同上（大正藏一五，七五九下）。

(5) 參照佐佐木憲德，〈非梵行の戒律を論ず〉（《佛教研究》第四卷第五號所收）。

(6)《十誦律》，卷第五十六（大正藏二三，四一八下）。

(7)《行事鈔》，卷中四，〈懺六聚法篇〉第十六（大正藏四〇，九六下—九七上）。此文與《十誦律》之文相當不同。

(8) 在《行事鈔》卷上二，〈僧網大綱篇〉第七中名「順從法」（大正藏四〇，一九下）。

(9) 同上（大正藏四〇，一九下—二〇上）。

(10) 同上，卷中四，〈懺六聚法篇〉第十六（大正藏四〇，九七上）。另，《治禪祕要法》卷下有如次之文：如負債人，心懷慚愧，應當償之。一心一意，脫僧伽梨，著安多會，詣清淨僧所，五體投地，如大山崩。心懷慚愧，懺悔諸罪，為僧執事，作諸苦役，掃廁擔糞，經八百日。然後復當澡浴身體，還著僧伽梨，入於塔中，一心合掌，諦觀如來眉間白毫大人相光。一日至七日，至智者所，求索懺悔。（大正藏一五，三三七上）。

(11) 《行事鈔》，卷上二，〈僧網大綱篇〉第七（大正藏四〇，二一中）。

(12) 《五分律》，卷第二十二（大正藏二二，一五三上）。

(13) 《瑜伽師地論》，卷第四十（大正藏三〇，五一五中—下）。

(14) 《菩薩地持經》，卷第五（大正藏三〇，九一三中）。

(15) 《瑜伽師地論》，卷第四十一（大正藏三〇，五一七下）。

(16) 同上（大正藏三〇，五二一上）。

二、懺僧殘法

即使是犯了波羅夷罪，視本人希望仍可適用特例，這種承認保持比丘本質的大乘戒見解，在僧殘的懺悔法法也展開了。

僧殘是次於波羅夷罪的重罪，犯了此罪的比丘，將被課以別住、摩那埵的行法。需有二十人以上的僧伽，認為他已如法而行，才能再以比丘的身分復歸僧伽。依據《巴利律》記載：

比丘犯以上任何一項，知而覆藏幾日，則依其日數，彼比丘雖非願意亦當別住。別住竟，比丘更於六夜，應入比丘之摩那埵。比丘摩那埵竟，此處若有二十人之比丘僧伽時，可許彼復權。若二十人，雖缺少一人(即十九人)之比丘僧伽，欲使其比丘復權，彼比丘亦不得回復。又其諸比丘應受呵責，此乃於此時之如法行也。(1)

又在《毘尼母經》【1】卷第七，也有具體的說明：

云何名僧殘？僧殘者，所犯僧中應懺悔。不應一人邊，乃至二三人邊，不得懺悔。眾中懺悔名為僧殘，一切比丘所懺悔事，皆應僧中，僧為作是名僧殘。又言僧殘者，殘有少在不滅，名為僧殘。又復殘者，如人為他所斫，殘有咽喉，名之為殘。如二人共入陣門，一為他所害命絕；二為他所害少在不斷。不斷者，若得好醫良藥可得除差，若無者不可差也。犯僧殘者，亦復如是。有少可懺悔之理，若得清淨大眾為如法說懺悔除罪之法，此罪可除，若無清淨大眾不可除滅，是名僧殘除滅罪法。教令別住，行六日行摩那埵，行阿浮呵那，行阿浮呵

那得清淨竟，於所犯處得解脫，得解脫起已，更不復犯。是名僧殘。(2)

亦即，犯了僧殘罪的比丘立刻向僧伽告白並乞求贖罪，則給予摩那埵（六天六夜謹慎懺悔的治罰法）。但若犯戒後，覆藏了幾天，則必須依覆藏的天數給予「別住」，別住期終了之後，再服摩那埵。別住與摩那埵都是採用犯戒者向僧伽告白而乞求服罪的形式。服別住或摩那埵的比丘，如果在服罪期間，再犯了僧殘罪，不覆藏而告白者，就會被罰以「本日治」。「本日治」就是以往所服的別住或摩那埵全都失效，須重新服罪。等到服完了摩那埵，始能被僧伽認可出罪。

如上所述，依律藏的規定，對犯戒者的制裁相當重，其目的不外於重視教團的營運以及與在俗者的關係。道宣也依據這種傳統的解釋，在《行事鈔》的〈懺六聚法篇〉針對「略知對治有四別」舉出別住、覆藏、摩那埵、阿浮訶那（復歸之意）四種，試著根據《毘尼母論》、《律二十二明了論》來解說：

一須治覆藏情過，謂波利婆沙。此方義翻，或云覆藏，或云別住。母論云：何名別住？別在一房，不得與僧同處。雖入僧中，不得談論，亦不得答也。二治覆藏罪，謂突吉羅，如後正懺。（懺法在前，後與別住覆藏法）三治僧殘情過，謂摩那埵者。論云：秦言意喜也。前雖自意歡喜，亦生慚愧，

亦使眾僧歡喜。由前喜故與其少日，因少日故始得喜名。眾僧歎言，此人因此改悔更不起煩惱，成清淨人，是故喜耳。四治僧殘罪，謂阿浮訶那。此中善見翻為喚入眾羯磨，或名拔除罪根。母論云：清淨戒生得淨解脫，善持起去故也。(3)

道宣為了說明懺僧殘，採用正量部的律疏《律二十二明了論》所記載的：

偈曰：及上起罪五種方。釋曰：五方者，如人犯僧伽胝施沙罪。求得出離，若人欲為彼作提舍那羯磨，此人必定應先憶持五種上起方法，後作羯磨。一觀僧伽胝施沙罪相，二為簡擇人，知藏罪、不藏罪相；三觀業聚學處，為簡擇四部等眾；四觀業相應學處，為行白四等羯磨；五觀於十三僧伽胝施沙中，一日夜等藏、不藏，為顯有藏、無藏等地，立宿住、摩捺多等。(4)

而在《行事鈔》說明如下：

斯之五方，僧須觀察，始可為人上起罪也。方猶法也，釋此五法，即為五門。所以名上起者，往前墮在犯罪處，故名為下。罪相續故，遮隨戒無作不生，今若懺悔，約遮相續，還得受持清淨對治護故，戒法續生，稱之為起。第二白法，翻前犯罪時下，故名為上，是以懺悔

總名上起法也。又知，提舍那者，此云發露，謂此懺悔是發露法。故欲行上起，須知五方。(5)

繼續詳說五方的內容如下：

第一方者，謂知檢定是殘、非殘，即知具闕之義。具緣成重，闕緣便輕。故論云：一觀僧殘罪相者，於故意出不淨，罪中根本相。若人已受大比丘戒，若如來已制此戒，若人不至癡法，若人有欲心出不淨，若不淨已出等，此人則犯僧殘。於餘略說相亦如是。廣說如波羅提木叉論，準論解律，上來即是通別二緣。謂，不至癡法已前是通緣；若人有欲心下，是別緣，具便犯殘，闕便犯蘭。乃盡十三，一一別緣。以驗前犯究竟，方便及以不犯，恐無過加罰成非法故。僧祇云：持律比丘，與他出罪時，有罪亦知。謂廣知五眾罪，無罪亦知。

第二方者，論曰：覆藏相者，若人於僧殘罪中，起僧殘罪見，不欲從彼上起，由無發露心覆一夜，於此人此罪已被藏。此謂憶識不疑，不發露故。若人不知不憶，或疑，或起非罪見故，藏此罪，此罪不被藏。準論解律，須諸門分別，十種不同。

並對於形差、法差、病差、過差、人差、業待時差、敬難差、無心覆差、無慚愧差、心迷故差等十種，做了詳細的說明，在此省略之。

第三方者，論曰：觀業聚學處，為簡擇四部等眾者，四部謂四僧。僧雖位四，今此懺境，前二四人僧，後一二十眾。異此則不成。若行時，假境說者，前一下至有一人，次一局對僧，出罪一席法。

第四方者，觀業相應學處，為行白四等羯磨者，以其法位雖三（單白、白二、白四），此治殘法，事並上品故，齊白四。就中用法位，極有四，謂別住、六夜、本日治、出罪。如前後說之。

第五方者，論曰：觀於十三殘罪中，一日夜等藏、不藏，為顯有藏、無藏等地，立宿住、摩棣多等者。地者，處所之名，謂波利婆沙等四位。於此位中，若有藏，即行宿住地，謂別住法，要須經宿行別住法故，曰宿住；若無藏直行摩那埵故。言有藏、無藏等地，立宿住、摩棣多等。即是有覆行三法，無覆行二法。用藥分齊，相對法也。

亦即就僧殘的罪相來說，故意出不淨，是罪中的根本相。不過，若自覺犯了僧殘罪，卻不懺悔，也無發露心，即使只覆藏了一夜，也會被處僧殘罪。關於此罪羯磨作法的必要人員，別住與六夜摩那埵為現前僧四人以上，出罪則須二十人以上。治僧殘是採白四羯磨的方法，有別住、六夜、

本日治、出罪四種。

佛教教團的各種罰則，都是由犯戒者自動向僧伽告白，或被別人告發，由僧伽合議決定罪的輕重與服罪的條件。但是在道宜的時代，好像未必遵照規定服罪，《行事鈔》說：

> 佛法東流，行此法者亦少。縱有行悔，則棄小取大，依佛名、方等而懺者，余意所未安。……
> ……又行覆者，多不滿日。(6)

而諸律師間也：

> 立理互加同異。今取盛行之。(7)

對僧殘的解釋紛紜，對法的適用也有異論，但即使如此，存心要遵守戒律規定的風氣，則相當旺盛。

(1)《南傳大藏經》卷一，三一三—三一四頁（《漢譯南傳大藏經》，律藏一，二六〇頁）。
(2)《毘尼母經》，卷第七（大正藏二四，八四二下）。
(3)《行事鈔》，卷中四，〈懺六聚法篇〉第十六（大正藏四〇，九七上—中）。
(4)《律二十二明了論》（大正藏二四，六六八上—中）。
(5)《行事鈔》，卷中四，〈懺六聚法篇〉第十六（大正藏四〇，九七中—九八上）。

(6) 同上（大正藏四〇，九九中）。

(7) 同上。

【1】一作《毘尼母論》。

三、懺偷蘭遮法

偷蘭遮譯為「粗罪」，是次於波羅夷、僧殘的重罪，可說是波羅夷、僧殘的未遂罪。《善見律毘婆沙》卷第九，說：

> 偷蘭遮者，偷蘭者大；遮者，言障善道，後墮惡道。於一人前懺悔，諸罪中，此罪最大。(1)

偷蘭遮是一種重罪，指不在波羅夷等五篇的罪過當中，除了突吉羅罪以外的一切罪。《行事鈔》〈懺六聚法篇〉第十六，將它分為「從生偷蘭」與「自性偷蘭」兩種，而在〈篇聚名報篇〉第十三，則分為戒分所收的重罪與威儀分所收的輕罪兩種。

關於此罪的懺悔法，《十誦律》卷五十七說：

> 從波羅夷生重偷蘭遮，應一切僧前悔過除滅。從波羅夷生輕偷蘭遮，應出界外四比丘眾悔過除滅。從僧伽婆尸沙生重偷蘭遮，亦出界外四比丘眾悔過除滅，從僧伽婆尸沙生輕偷蘭遮，

一比丘悔過除滅。(2)

又《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷第三(3)，與《僧羯磨》卷中(4)均基於《十誦律》加以說明，但《四分律刪補隨機羯磨》卷下(5)，將偷蘭遮分為上、中、下三品。

上述的「從生偷蘭」，是指將犯波羅夷罪或僧殘罪，卻未成就的因罪，也稱為方便罪。「自性偷蘭」是已經成就罪過，斷了善根，在《毘尼母經》卷第七，述說此斷善根的罪業如下：

一食人肉偷蘭；二畜人皮偷蘭；三剃陰上毛、腋下毛偷蘭；四用藥灌大便道偷蘭；五畜人髮欽婆羅偷蘭；六裸形行偷蘭；七畜石缽偷蘭；八瞋恚破衣偷蘭；九瞋恚破房偷蘭；十瞋恚破塔偷蘭，是名自性偷蘭。(6)

《行事鈔》對偷蘭遮罪的懺悔法，分為：(一)大眾前懺法；(二)小眾懺法；(三)一人懺法等三種，加以詳細說明，根據道世(7)的說法，這三種是依據《十誦律》所分。

道宣對上述波羅夷、僧殘、偷蘭等三種罪的懺悔法，說：

上來三懺事既是稀，非謂事稀，罪多懺少故也。然智人，犯過思悔必多，脫隱而不出，即成疏略。文已繁廣，事實遺漏，必若懺滌，足為準量。(8)

在道宣當時，課予三懺悔法的犯戒者相當多。但是相傳他們當中，具道心者（智者）懺悔自己罪業的很多，而無道心者（愚人）卻甚少施行懺法，由此可見末法時期僧團的狀況。

(1)《善見律毘婆沙》，卷第九（大正藏二四，七三三下）。
(2)《十誦律》，卷第五十七（大正藏二三，四二五上）。
(3)《薩婆多部毘尼摩得勒伽》，卷第三（大正藏二三，五八三上）。
(4)《僧羯磨》，卷中（大正藏四〇，五二七中）。
(5)《四分律删補隨機羯磨》卷下：「罪緣兩種。初明獨頭偷蘭，有三差別。如破法輪僧、盜四錢、盜僧食等，名上品。若破羯磨法、盜三錢以下、互有衣相觸等，名中品。若惡心罵僧、盜一錢、用人髮、食生肉血、裸身、著外道衣等，名下品。」（大正藏四〇，五〇七上）。
(6)《毘尼母經》，卷第七（大正藏二四，八四三上）。
(7)《毘尼討要》，卷第四（續藏第七十套第二冊，一六七）。
(8)《行事鈔》，卷中四，〈懺六聚法篇〉第十六（大正藏四〇，一〇一上）。

四、懺波逸提法

道宣對波逸提法，以「初明三十捨墮，後約九十」，將捨墮罪與波逸提罪一併處理，因為以罪

來說兩者都是波逸提罪。將波逸提罪二分為捨墮與單墮，明顯地是依據《毘尼母經》卷三與《律二十二明了論》。

捨墮法，也稱為尼薩耆波逸提法，是「應捨（不正所得物品）而懺悔之法」的意思，也就是將以不正當的手段得來的衣類、金錢以及其他財物，捨棄予僧伽，並告白懺悔其行為。

關於三十捨墮，此三十條禁戒中，近半數與衣類有關。關於衣類，在《行事鈔》的〈二衣總別篇〉有詳細的論說，其中針對捨財，簡單明瞭地說：

諸捨及〔乃〕多，事現三五，不過畜長、離衣、販賣三事。(1)

「捨」是對著僧伽而捨棄，懺悔、出罪也是經僧伽認可的。

道宣也說「四分一律，宗是大乘」(2)，以「四分分通大乘」的立場說：

行者若欲捨墮，先須捨心，若心不捨，兩相勞擾。(3)

並且引用《薩婆多論》，將捨心的模樣，舉出下列三項目：

（一）衣已捨，罪已悔，畜心斷，當日得本財及意外財，得受。

（二）衣已捨，罪未悔，畜心斷，當日得本財及外財，得吉羅。

（三）衣捨與他，罪已悔，畜心不斷，當日餘日，得本財及意外財，並犯捨墮。(4)

然而，七種捨罪法中，邀請為懺悔主的條件是：

必須根本俗人已來，不破五戒、八戒，入佛法中，不犯十戒具戒中重者，下四聚罪，曾經依律懺法者。(5)

必須走到符合上述條件的清淨者面前，互跪合掌行懺悔，懺悔的順序為：

一者根本波逸提，此最後懺；二者從生根本三突吉羅，在根本前懺；三者從生覆藏六品吉羅，最在前懺。云何六品？一者根本覆吉羅，經初夜一品，第二夜一品，例餘著用默妄，各有二品，通前六品。並據犯者言之，必無此九品，亦不得謹誦。大見誦者故重言之，猶恐有誦者。知復奈何，當復奈何。今正初懺六品覆藏。(6)

但因為這種懺法「繁重，生善致難」(7)，更要勞煩僧眾，所以提倡簡略化：

當於捨衣前，別處悔九品小罪，臨至僧中，單題根本者，最是機要。(8)

另外，捨墮罪原應在一位持戒清淨的比丘面前懺悔，但《行事鈔》卻提倡相反的意見：

須五人已〔以〕上，方行羯磨。四人若作，但得對首。(9)

這主張可能是為了要強調互相認識懺悔自體的重要性。

又，雖然忠告不顧衣法的破戒比丘，卻：

犯罪長時，心智頑鈍，雖聞苦語，未足動心者，亦不必誡示。(10)

從道宣也覺得無可奈何的心情來看，可知破戒無慚之徒，竟是那麼多。

至於九十單墮，同門的道世在《毘尼討要》中毫未言及，可能是對此問題沒有什麼異論。因為九十單墮，並不是財物方面的罪，而是妄語、兩舌、殺畜生、飲酒等罪，不像三十捨墮那樣，有可以捨予僧伽的財物，所以只要在可當懺悔主的三比丘乃至一比丘面前懺悔，就可以出罪。《四分律》卷第四十六的〈遮犍度〉十四，將犯波逸提稱為「破威儀」，而從輕處理，可能就是因為這些因素。針對這一點，道宣提示了正確的懺悔：

先請一清淨知律比丘，堪解罪者，共在空靜處，或對佛像前，具儀請之。(11)

對於懺悔的方法，則有詳細的說明：

若有從生之罪，如前根本之初懺之。或九品、六品、四品、三品、二品，依知有無。如過量坐具、新色三衣，並有著用，故須先悔。(12)

由此可看出，比起道世，道宣著實縝密。

(1)《行事鈔》，卷中四，〈懺六聚法篇〉第十六（大正藏四〇，一〇一中）。
(2)(3)(4)同上（大正藏四〇，一〇二上）。
(5)同上（大正藏四〇，一〇二中）。
(6)同上（大正藏四〇，一〇二下）。
(7)(8)同上（大正藏四〇，一〇三上）。
(9)同上（大正藏四〇，一〇三中）。
(10)同上（大正藏四〇，一〇二下）。
(11)(12)同上（大正藏四〇，一〇三下）。

五、懺提舍尼法

道宣在《行事鈔》的〈篇聚名報篇〉第十三，說波羅提提舍尼為：

> 義翻向彼悔，從對治境以立名。(1)

《五分律》卷第十(2)、《薩婆多毗尼毘婆沙》卷第九(3)、《解脫戒經》(4)，等，則稱為「悔過法」。波羅提提舍尼就是「必須告白」、「必須懺悔」的意思，是比波逸提更輕的罪，正如：

（一）受比丘尼食戒；（二）比丘尼偏心授食戒；（三）學家受食戒；（四）阿練若安坐受食戒等四戒所說，是關於餐飲的微細問題，也沒有可捨的財物，只是將自己所犯的罪，向別人發露而已。關於懺悔告白，《行事鈔》規定懺波逸提時，要懺悔三次，但是，此罪只要一次就可以。這是依據《薩婆多毘尼毘婆沙》卷第九(5)所說的，此懺悔法是「一人邊一說悔過」。

(1)《行事鈔》，卷中一，〈篇聚名報篇〉第十三（大正藏四〇，四八上）。
(2)《五分律》，卷第十（大正藏二二，七一下）。
(3)《薩婆多毘尼毘婆沙》，卷第九（大正藏二三，五六一上）。
(4)《解脫戒經》（大正藏二四，六六三下）。
(5)《薩婆多毘尼毘婆沙》，卷第九（大正藏二三，五六一上）。

六、突吉羅的懺法

依據《十誦律》卷第十九，〈明一百眾學法〉的各戒條，犯了眾學法的人相當於犯突吉羅罪，並「應當學」各戒條的內容。對此「應當學」，《薩婆多毘尼毘婆沙》卷第九的「眾學初」說：

問曰：餘篇戒不言應當學，而此戒獨爾。答曰：餘戒易持而罪重，犯則成罪。或眾中悔或對首悔，此戒難持而罪輕。脫爾有犯，心悔念學，罪即滅也。以戒難持易犯故，常慎心念學，不結罪名，直言應當學也。(1)

卻沒有說犯了眾學法，就治某某罪。《毘尼母經》卷第七說：

突吉羅者，名為惡作，犯身口律儀名為惡作。(2)

而道宣在《行事鈔》也說：

四分律戒本云：式叉迦羅尼，義翻為應當學，胡僧云：守戒也。此罪微細持之極難，故隨學隨守以立名。……此律有百眾學，尼法指同大僧。七聚之中分此一部以為二聚。身名惡作，口名惡說，或云突吉羅惡說者，必有解判（如疏述之）。(3)

所以可以解釋為相當於突吉羅罪的罪過，只是身口的禮儀作法，並非罰則，目的只在告誡要注意輕微過失。但是，就算是微細的罪，也應該有輕重之別。道宣在《行事鈔》說有兩種懺法：

分輕重中，重者名獨柯多，輕名學對。梵音息叉柯羅尼，中國世音息佉柯羅尼，同翻為學對。若不動身口輕，責心即滅；若動身口則重，對人方滅。此間不解分別輕重，通名眾

學，謬矣。(4)

針對這一點《薩婆多毘尼毘婆沙》卷第九說，只要心悔就可以，不必口說懺悔。可是《大沙門百一羯磨法》，卻規定向別人懺悔：

長老一心念。我某甲比丘觸女人衣，得突吉羅。如是三說。(5)

根據這兩種資料，可知突吉羅罪有心悔和對人懺等兩種懺悔法。但是道宣說：

突吉羅罪，依律文中二種不同：一故作故犯應懺突吉羅，又，犯非威儀突吉羅：二若不故作犯非威儀突吉羅，亦不分二懺之法。(6)

「不分二懺之法」這點，道世在《毘尼討要》(7)的說法也一樣。對懺悔法，道宣依據《摩夷論》(《毘尼母經》)，說：

故作者對人一說悔，誤作者責心悔。明了論、薩婆多亦同如此。此則兩懺灼然通衢自顯。(8)

強調自己立場的正當性，道宣又說：

比來諸師，相沿舊解，依文謹誦同皆責心。又引律文，小罪不從人懺。此文未了，須論解之。(9)

指出當時施行的懺法的錯誤。道宣說出明確的懺法：

若但心地起無方便，若動身口有遠近二方便，若懺根本方便隨滅。重罪重責心，輕罪者但云不應起如此心，是名責心懺法，亦通下用。(10)

並提示了下列懺悔文：

大德一心念，我某甲比丘，犯淫戒遠方便突吉羅，不憶數，今向大德發露懺悔，願大德憶我。(11)

說這是「一說便止」，而且說「此文無四分」。

如上所述，對眾學法的見解不一，可能是起因於各部派間戒條數差異太多。針對這一點，道宣說：

吉羅最微，不可廣誦墮法，不同僧祇，彼合墮罪故也。(12)

道宣認為，雖然在《僧祇律》名為越學法（越是不順從的意思，以疏於學法的罪，亦稱為越毘尼罪），但依眾學法的內容，並不到處以墮罪的程度。就如《四分律》卷第四十六，〈遮犍度〉所說明的：

若言破波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅、惡說，是為破威儀。(13)

說出了道宣「吉羅算是最微小，不得廣誦墮法」的真意。

但是，從重視戒學的道宣的立場來說，即使是輕微的罪，不懺悔就不得清淨，所以道宣也規定應順從傳統的悔過作法，亦即：

先悔從生，後明根本。(14)

主張應該對清淨比丘發露懺悔。

(1)《薩婆多毘尼毘婆沙》，卷第九（大正藏二三，五六一下——五六二上）。

(2)《毘尼母經》，卷第七（大正藏二四，八四三上）。

(3)《行事鈔》，卷中一，〈篇聚名報篇〉第十三（大正藏四〇，四八上）。

(4)同上（大正藏四〇，四八中）。

(5)《大沙門百一羯磨法》（大正藏二三，四九二中）。

(6)《行事鈔》，卷中四，〈懺六聚法篇〉第十六（大正藏四〇，一〇三下）。

(7)《毘尼討要》卷四：「第六懺突吉羅者，此律有二種：一故作犯根本突吉羅，又重犯非威儀突吉羅；二不故作直犯非威儀突吉羅。雖有二文仍不分兩懺之法。今依摩夷論云：若故作者對一人懺，誤作者自責心懺。明了論云：輕者責心，重者對人。薩婆多論亦爾。」（續藏第七十套第二冊，一六八）。

(8)《行事鈔》，卷中四，〈懺六聚法篇〉第十六（大正藏四〇，一〇三下）。
(9) 同上。
(10) 同上，卷中一，〈篇聚名報篇〉第十三（大正藏四〇，四八中）。
(11) 同上，卷中四，〈懺六聚法篇〉第十六（大正藏四〇，一〇四上）。
(12) 同上。
(13)《四分律》，卷第四十六（大正藏二二，九〇八下）。
(14)《行事鈔》，卷中四，〈懺六聚法篇〉第十六（大正藏四〇，一〇四中）。

以上考察了《行事鈔》的六聚懺法，道宜所說的懺法強地烈呈現出要將佛祖以來的傳統，加以具體化的護法立場，並依據四大廣律與各部經論，造出六聚懺法的型態，可是這些懺法到底有沒有實行，則頗有疑問。《四分律行事鈔資持記》的著者元照，也慨嘆「六聚懺法，墮地久矣」(1)，我們應該了解，這就是當時教團的實況。

尤其，在當時私度僧、偽濫僧過分的破戒行為，以及隨寺院生活世俗化，僧尼的蓄積私財急速發展之際，想必極難遵守戒律。

以道宜的觀念來說，就因為是末法，為了具現正法，就必須要正確理解與實踐戒律，這點應

該列為優先考慮，這是佛法久住的唯一方法，即使是微細的問題，也要忠實地實踐。我們對這種努力與道念應該給予高度的評價。

(1)《四分律行事鈔資持記》卷中四下：「當隋唐之世，僧英極眾，佛法大興，尚云亦少，況今末法焉可言哉？六聚懺法墮地久矣。僧徒造惡穢跡叵言，或臨布薩則安坐默然，抱過畢生，死猶無悔。豈非妙藥雖留，毒氣深入，不肯服耶？」（大正藏四〇，三五四上）。

第七章　道宣對師徒之道的理念

第一節　師徒之道的本質

形成出家教團人倫的最基本出發點，首重師徒間人格的相融。在此，讓我們來探討出家教團的人倫關係，如何使釋尊的教誨傳承到今天。

談到出家教團中人倫的主軸，絕不能不提師徒關係。東方社會重視「道」的尊嚴性，因此特別意識到師徒之道的存在，也就有其獨特的社會意義。尊師的法，入師的門，就意味著學習師的家風，隨順師的道。長時隨順之後，始被授予奧義。《抱朴子》〈勸求篇〉就說明了這些。

為了使佛法久住，道宣認為最根本的是師徒要有決心求道，絕不退縮的意志與堅持，然後遵守佛制戒律，專念修行，終究可以通達開顯佛祖道。並說：

> 佛法增益廣大，實由師徒相攝。(1)

指出師徒間的道念溫情才是支柱。可是，各部派相傳的律藏中所述的師徒關係，強調極為嚴格的上下人倫關係，讓人感覺這與主張封建道德的儒家倫理相似。

在中國社會裏，出家者被認為是方外之士，游離於社會之外。但出家者本身，既要作為社會

的一份子而生活，又要將傳統的社會機構抛諸腦後，這不只是對出家者個人，也連帶危害到教團的存立，這可由歷史得到證明。道宣注意到唐代佛教教團發生的種種弊害，其根源在於師徒之道衰微，所以在《四分律行事鈔》〈師資相攝篇〉第九，一開始就說：

> 比玄教陵遲，慧風掩扇，俗懷侮慢，道出非法，並由師無率誘之心，資闕奉行之志，二彼相捨，妄流鄙境。欲令光道，焉可得乎。故拯倒懸之急，授以安危之方。幸敬而行之，則永無法滅。(2)

道宣這個主張所要表明的是：做為生活共同體的出家集團，最基本的道德在於師徒之道。在記述解說師徒基本態度的〈師資相攝篇〉中，道宣引用下列文獻為骨架。（括弧內的數字，係表示引用次數）

一、四分律（21）　二、僧祇律（16）
三、十誦律（8）　四、五分律（6）
五、善見律（5）　六、毘尼母經（2）
七、摩得勒伽論（1）　八、明了論（1）

九、雜阿含經（5）　十、百問經（5）
十一、大乘涅槃經（1）　十二、大集經（1）
十三、菩薩地持經（1）　十四、三千威儀經（1）
十五、菩薩善戒經（1）　十六、尸迦羅越六方禮經（1）
十七、淨土經（1）

其他未明記的有《沙彌威儀經》。在記述態度上，道世反而較為平實。當論述〈師資相攝篇〉時，當然要言及教團構成要員的沙彌，論述沙彌的〈沙彌別行篇〉應該編在接近〈師資相攝篇〉的處所，但《行事鈔》卻編在卷末，這在《行事鈔》的結構上是不自然的，予人未整理妥當之感。

僧祐為南北朝時代佛教界第一人，他在《弘明集》卷第八，批判僧俗社會的人倫關係為：

在家則有二親之愛，出家則有嚴師之重。(3)

指出從世俗隔離出來的修行者集團，其人際關係的冷峻模樣。

道宣認為，即使是宗教社會，師徒之間的關係也應該如世俗親子感情般溫暖，最主要的是應

建立富於人情味的師徒關係，所以他在種種文獻裡尋求範例。

在身為方外之士、完全否定血緣關係的宗教社會裡，親切地教導弟子的人，除了身為師長的和尚、阿闍梨之外，別無他人。所以在形成出家教團人倫關係的過程中，對師的期許相當大。道元也表明了學道的基本態度，說：

> 行道可依導師之正與邪歟？(4)
>
> 不得正師，不如不學。(5)

而師事正師的弟子應有何態度呢？道宣引用了《尸迦羅越六方禮經》，說明師徒間的溫情：

> 弟子事師有五事：一、當敬難之；二、當念其恩；三、所有言教隨之；四、思念不厭；五、從後稱譽之。師教弟子亦有五事：一、當令疾知；二、令勝他人弟子；三、令知己〔已〕不忘；四、有疑悉解；五、欲令智慧勝師。(6)

他進一步引用《四分律》卷第三十三，說：

> 和尚看弟子，當如兒意看。弟子看和尚，當如父意。展轉相敬，重相瞻視。(7)

即想把出家教團傳統的師徒之道，轉化成親子之情的水乳和合之相。此處所說的「弟子」，是指

童行與沙彌，但《高僧傳》等所述的高僧出家年齡，除了法顯是三歲出家(8)之外，五歲到十二歲左右年少出家的也相當多。

依據律藏的規定，這些是屬於「驅烏沙彌」，《僧祇律》卷第二十九規定：

沙彌有三品。一者從七歲至十三，名為驅烏沙彌。二者從十四至十九，是名應法沙彌。三者從二十上至七十，是名名字沙彌。是三品皆名沙彌。(9)

在《四分律》卷三十四，記述有「父母不聽，不得度令出家」(10)，針對這一點，北魏的〈玄高傳〉說：

高初到山便欲出家，山僧未許。云，父母不聽，法不得度。高於是暫還家啓求入道。(11)

可知北魏時代的教團，忠實地遵守律藏的規定。

在中國的出家教團中，七歲的童子依照沙彌的出家作法，擇定和尚，授受十戒成為僧伽的一員，成立了師徒關係後，則做為弟子的沙彌，就有義務獻身奉仕師父。師父則透過文字以嚴師的立場，依和尚本身的理念施予教育。事實上，師父教育弟子時，照規定應以己身所長施教，而開始形成基於修行體驗的人倫關係，《高僧傳》可證實這一點。

(1)《四分律行事鈔》，卷上三，（大正藏四〇，三〇下）。
(2)同上。
(3)《弘明集》，卷第八（大正藏五二，五二上）。
(4)道元，《學道用心集》，〈第五參禪學道可求正師事〉。
(5)同上。
(6)《四分律行事鈔》，卷上三（大正藏四〇，三一上）。
(7)《四分律》，卷第三十三（大正藏二二，七九九下）。
(8)《高僧傳》，卷第三，〈釋法顯傳〉（大正藏五〇，三三七中）。
(9)《摩訶僧祇律》，卷第二十九（大正藏二二，四六一中）。
(10)《四分律》，卷第三十四（大正藏二二，八一〇上）。
(11)《高僧傳》，卷第十一，〈釋玄高傳〉（大正藏五〇，三九七上）。

第二節　童行及其教育

在《行事鈔》卷下的〈沙彌別行篇〉第二十八，道宣依據《僧祇律》說出家的下限為七歲

而上限為：

> 過七十臥起須人不聽度。(1)

這裡要注意的是，印度出家教團中所無的「童行」出現於中國教團一事。道宣在〈沙彌別行篇〉與《教誡律儀》使用「行者」與「童行」的名稱，所以童行的存在是事實。「童行」意思是童子行者，是指帶髮住在寺院，直到剃髮得度成為沙彌以前，一面打雜一面專念修行佛道的人。《釋氏要覽》卷上的「行者」項，說：

> 凡十六歲已上，應呼行者。謂男生八歲毀齒，十六陽氣全。以其有意樂信忍，修淨梵行故。自晉時已有此人。(2)

而在「童子」項，定義為：

> 白衣詣苾芻所，專誦佛典，求落髮。(3)

據隋代以前的僧傳，一般都是七歲或九歲出家做沙彌，是依照律藏的規定辦出家剃髮的手續，而似乎沒有做「童行」。沙彌的生活如《續高僧傳》卷第十五〈智徽傳〉所說：

> 立性勤恪，樂理僧務，每有執役，不憚形苦。晝供養僧，夜讀章疏。衣不解帶，研精無

息。(4)

一方面從事體力勞動供養眾僧，一方面努力於研究佛典。道宣是在十五歲時，厭棄世俗，於長安日嚴寺出家，拜智顗為師，學習《法華經》及其他經典，十七歲時剃髮為沙彌。從僧傳等的記述來推論，自入寺到剃髮的期間，可能就是「童行」的階段。

「童行」的產生，起因可能是，從東晉到南北朝時代出現了為數不少的私度僧。依據《魏書》卷一一四的〈釋老志〉，興安元年（四五二）高宗文成帝即位，下了復佛之詔，規定出家者的人數為：

一、大州五〇人；

二、小州四〇人；

三、離郡都（平城）遙遠的地方一〇人。(5)

而在四十年後的太和十六年（四九二），改正為：於每年四月八日、七月十五日，在：

一、大州一〇〇人；

二、中州五〇人；

三、下州二〇人。(6)

在這樣的額度內，決定公度僧的人數，登記僧籍，授予免除力役的特權。在這個所謂國家考試中被判定為資格不符的人，如果寄望通過下次的考試，就得專念修行，或許這些人就是「童行」。

這種政府機關主辦的認定出家資格的考試制度，對出家教團來說，確能提高僧侶的素質。當時判定適合出家與否的條件，首先就是有無讀誦經典的能力。此如《續高僧傳》的〈保恭傳〉（卷一一）、〈慧瑜傳〉（卷一四）、〈智拔傳〉（卷一四）、〈僧辯傳〉（卷一五）所記載，這些希望出家的人在剃髮前，有一定的期間住在寺院，學習讀誦經典，依其能力被判定可否剃髮受戒。關於中國的「童行」、「沙彌」在受具戒前的學習情形，從《高僧傳》舉例如下。

道安在十二歲時出家，數年後求經典於師，當時的情形是：

師與辯意經一卷，可五千言。安齎經入田，因息就覽，暮歸以經還師，更求餘者。師曰：昨經未讀，今復求耶？答曰：即已闇誦。師雖異之而未信也。復與成具光明經一卷，減一萬言。齎之如初，暮復還師。師執經覆之不差一字，師大驚嗟而異之。(7)

由於道安的弟子慧遠相當聰明，所以為師的道安只「特聽慧遠不廢俗書」(8)。

據〈道融傳〉，說：

師愛其神彩先令外學，往村借論語竟不齎皈，於彼已誦，師更借本覆之不遺一字。(9)

盛讚他的才華。另外，據〈道盛傳〉，他是：

出家務學，善涅槃、維摩，兼通周易。(10)

而弘充也是：

少有志力，通莊老，解經律。(11)

另外，曇斐是：

性聰敏，素著領牒之稱。其方等深經皆所綜達，老莊儒墨頗亦披覽。(12)

齊代的法上，被稱為「聖沙彌」，在十二歲時出家，被描述為：

誦維摩、法華，纔浹二旬兩部俱度。因誦求解，還入洛陽，博洞清玄名聞伊滏。年暨學歲，創講法華。酬抗疑難無不嘆伏。(13)

隋代京師淨影寺的慧遠是：

PDG

年十六。……大小經論普皆博涉。(14)

隋代丹陽仁孝道場的智琳是：

年在幼學，服膺請業，禮、易、莊、老悉窮幽致。(15)

唐代襄州常濟寺的智拔是：

六歲出家……初誦法華，日通五紙。(16)

從上面的記載，可大略推知，這些高僧在修學時代為學的情形。

(1)《四分律行事鈔》，卷下四，〈沙彌別行篇〉第二十八（大正藏四〇，一四九下）。
(2)《釋氏要覽》，卷上，〈行者〉項（大正藏五四，二六七上）。
(3)同上，〈童子〉項（大正藏五四，二六六下）。
(4)《續高僧傳》卷第十五，〈釋智徽傳〉（大正藏五〇，五四一中）。
(5)塚本善隆，《魏書釋老志の研究》（昭和三六年三月，佛教文化研究所），二一八頁。
(6)同上，二四一頁。
(7)《高僧傳》，卷第五，〈釋道安傳〉（大正藏五〇，三五一下）。
(8)同上，卷第六，〈釋慧遠傳〉（大正藏五〇，三五八上）。
(9)同上，〈釋道融傳〉（大正藏五〇，三六三中）。

(10) 同上，卷第八，〈釋道盛傳〉（大正藏五〇，三七五下）。
(11) 同上，〈釋弘充傳〉（大正藏五〇，三七六上）。
(12) 同上，〈釋曇斐傳〉（大正藏五〇，三八二下）。
(13) 《續高僧傳》，卷第八，〈釋法上傳〉（大正藏五〇，四八五上）。
(14) 同上，卷第八，〈釋慧遠傳〉（大正藏五〇，四九〇上）。
(15) 同上，卷第十，〈釋智琳傳〉（大正藏五〇，五〇三下）。
(16) 同上，卷第十四，〈釋智拔傳〉（大正藏五〇，五三七中）。

第三節　和尚法與弟子法

道宣在《行事鈔》〈師資相攝篇〉第九，敘述弟子法、和尚法，提到律藏規定弟子依止和尚的時間，應遵守的基本標準是有智比丘最少五年，愚癡比丘直到命終。但由於優秀的弟子，在達到法臘十歲時，本身才可以持有弟子，所以弟子依止和尚的期間，實際上是十年。

關於弟子選師的基準，在《十誦律》卷第二十一有三十項目(1)，《五分律》卷第十七有四十五

項(2)，《巴利律》舉出的條件則有八十八項(3)之多。而《僧祇律》卷第二十八〈雜誦跋渠法〉第六，將這些條件總括為，只須成就如下十法，就可為師：

一、持戒　二、多聞阿毘曇

三、多聞毘尼　四、學戒

五、學定　六、學慧

七、能出罪、能使人出罪　八、能看病、能使人看

九、弟子有難能送脫難、能使人送　十、滿十歲(4)

各律藏共通的事項是，為師者應該成就了戒、定、慧三學，並且是持戒者，對阿毘曇與毘尼清楚多聞，具有解決弟子疑問的教養，以及知悉後述的七種共行法。

然而在法臘十歲(5)以上的人當中，要找出這些條件齊備的人，不是那麼容易。道宣為了紓解具備這些條件的困難，在〈諸雜要行篇〉第二十七，先說：

十住云，佛法貴如說行，不貴多讀多誦。既知如此，請依古德所示。(6)

然後詳述如下：

云，誦勝鬘一卷，攝一切佛法根本盡。（如來藏一卷亦同趣得便誦）戒本一卷，攝一切止持行盡。（出家人初受具已，佛制即誦之）羯磨一卷，攝一切作持法盡。（五歲已上不誦，終身不離依止）由道有根本行別止作也。誦此三卷，統攝佛法綱要。(7)

意指上述勝鬘經、戒本、羯磨本共三卷，是述說佛法的綱要，必須修讀，此外，如果修行者有餘力就要：

諸餘大部經藏必須博讀。有廣見之長，亦匡輔心行，助於道業，得無罷散。(8)

至於當時廣為世俗喜讀的東晉郗超撰述的《要覽一卷十篇》中，勸人必讀：

並論為人志行之法，亦可披讀。雖不依文生見，而以俗方道，固免於愆犯也。(9)

至於其他，則以：

長時則坐禪、問義、請解、求異等。(10)

做為結論。上述《要覽一卷》的著者郗超，是徐州北方高平金鄉的望族，為官拜中書郎的在俗居士。他以居士的身分，首先著作了闡述佛教要諦的《奉法要》(11)，是佛教學的第一人，學界評價甚高，所以道宣所說的《要覽一卷》可能是指《奉法要》。

道宣也引用《佛藏經》，要求精通於大乘教學：

五夏已前，依人受學律藏；五夏已後，具知應學無我人法。(12)

這裡所說的受學律藏，據《善見律》卷第十六，解釋為：

何學律，謂讀誦解義也。(13)

如果不清楚想要依止的和尚是否具有相當的教養，要如何呢？道宣對這一點，引用了《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷第六，說：

凡欲依止人者，當好量宜能長善法者。及問餘人：此比丘戒德何似？能教誡不？眷屬復何似？無有諍訟不？(14)

並依據《善見律》卷十六，述說：

若不解律，但解經論，不得度沙彌及依止僧祇。(15)

這裡的解律，就是持律的意思，根據《僧祇律》卷第二十五，它的內容就是：

知罪、知無罪，知重、知輕。(16)

道宣又說，如果看到了和尚的五種非法，則應懺謝，並從和尚處辭去，這時要將下列五項辭去的理由，告訴和尚：

一、我如法，和尚不知。

二、我不如法，和尚不知。

三、我犯戒，和尚捨不教訶。

四、若不犯，亦不知。

五、若犯而懺者，亦不知。(17)

關於弟子依止於和尚時的正行，道宣規定了七種共行法與三種別行法。七種共行法是《四分律》卷第三十三〈受戒犍度之三〉所論述的內容，大致與《四分律》所講的相同。

一、七種共行法(18)

(一)眾僧與師作治罰，弟子於中當如法料理(19)，令和尚順從於僧。設作，令如法，不違逆，求除罪，令僧疾與解罪。

(二)若和尚犯僧殘，弟子當如法勸化令其發露已，為集僧作覆藏，六夜出罪等。

(三)和尚得病，弟子當瞻視，若令餘人看，乃至差，若命終。

(四)和尚不樂住處，弟子當自移，若教人移。僧祇(20)能說出家修梵行，無上沙門果，雖無衣

食，盡壽不應離和尚。若欲遊方者，和尚應送。若老病應囑人。當教云，汝可遊方，多有功德。禮諸塔廟，見好徒眾，多所見聞，我不老者亦復欲去等。

(五)和尚有疑事，弟子當以法、以律如法教除。

(六)若惡見生，弟子教令捨惡見，住善見。

(七)弟子當以二事將護。法護者，應教增戒、增心、增慧、學問、誦經。衣食護者，當與衣、食、醫藥，隨力所堪為辦。(21)

列舉上述七種，並說：

此七種法，諸部多同。(22)

又引用了《僧祇律》與《五分律》做詳細的解說，這在《毘尼討要》也一樣。

二、三種別行法

《毘尼討要》也大致相同。不過《毘尼討要》不稱為「三種別行法」，而在「弟子白事法」中述說。

(一)白事法

有事外出而出界（居住地域）時，正如《五分律》卷第十七所說：

不聽臨行時辭，要先二三日白師，師應籌量所往處，有可依止人，乃聽去。(23)

亦即，除了兩件事之外，

唯除大小便、用楊枝，不白。(24)

《十誦律》卷第四十一(25)，規定一切作為均須向師父報告。律藏規定，比丘為了遊行而搬出精舍時，應將房屋與寢具歸還給分房舍人，始可出發。如果放置不管就走，則觸犯了「房內寢具放置戒」、「房外寢具放置戒」（都是波逸提）等罪而被處罰，所以道宣在「白事法」列為注意事項，特別記載之。

弟子隨同師父一起外出時的注意事項，道宣引用了《善見律》卷十第六「騫陀伽部」的：

不得近，不得遠，去和上七尺而行。(26)

以及《沙彌威儀》的：

不得以足蹈師影。(27)

這個論述，完全與儒家儀禮的「離三尺不踏師影」脫不開關係，這點應該注意。

(二)受法法

受法之法，只引用了《四分律》卷第三十三的：

彼清旦入和尚房中，受誦經法問義。(28)

(三)報恩法

報恩之法，也是依據《四分律》卷第三十三，承接前文而說：

清旦入房除小便器，白時到等，應日別朝、中、日暮三時問訊和尚，執作二事勞苦，不得辭設。(29)

其他是「四紙餘之文」，亦即述說《四分律》卷第三十三，「弟子法」所詳述的事項為「必須別抄依用」。再依據《僧祇律》卷第三十四，說共行弟子應該：

晨起，先右脚入和尚房，頭面禮足，問：安眠不？(30)

又從《十誦律》卷四十一諸處引用說：

若浴和尚，先洗脚，次髀乃至胸背。若病，先用和尚物，無者自用，若從他求。日三時（早起．食後．日沒時）教弟子云：莫近惡知識，惡人為伴。弟子若病，雖有人看，而須日別三往

語看病者，莫疲厭，此事佛所讚歎。(31)

對弟子這樣的獻身奉仕，和尚應該如何回報，道宣在〈沙彌別法篇〉第二十八，述說應該基於《福田經》與《僧祇律》對沙彌示說五德、六念與十數。

一、五德

(一)發心出家，懷佩道故。

(二)毀其形好，應法服故。

(三)委棄身命，遵崇道故。

(四)永割親愛，無適莫故。

(五)志求大乘，為度人故。(32)

二、六念

不同俗人佛法僧等六也。由制通沙彌故，至第三念時云，我今年若干，某年月日時受十戒。

以律制，生年次第，又出家年次第，二俱須知。(33)

三、十數

(一)一切眾生皆依仰食。　(二)名色。
(三)痛、痒、想。　(四)四諦。
(五)五陰。　(六)六入。
(七)七覺意。　(八)八正道。
(九)九眾生居。　(十)十一切入。(34)

也稱為「沙彌法應如是數」(35)。

關於和尚教育弟子的方法，道宣、道世都依據《僧祇律》卷第三十四的〈明威儀法〉，只作簡單的說明。《僧祇律》的本文，記載如下：

受具足已應教誦二部毘尼，若不能者教誦一部，復不能者教廣誦五篇戒，復不能者教誦四三二下至四事，日三教。晨起、日中、向冥。教法者，若阿毘曇，若毘尼。阿毘曇者九部經，毘尼者波羅提木叉略、廣。若不能者應教知罪輕重，知線經義，知毘尼義，知陰、界、入義，知因緣義。教威儀，非威儀應遮，受經時、共誦時、坐禪時，即名教。若不受經、共誦、坐禪者，下至應教莫放逸。(36)

正如《僧祇律》所述，誦讀二部毘尼亦即比丘、比丘尼的戒律，廣通其義，是《四分律》、《五分律》、《十誦律》等都提到當和尚的資格，其條件就是十法成就。所以，做為指導者的和尚要精通二部毘尼，是部派佛教以來的傳統。以承繼傳統為基本立場的道宣，即強調它對指導者來說，是應熟習的教養。

在《僧祇律》卷第二十八〈雜誦跋渠法〉，舉出和上、阿闍梨應教育共行弟子、依止弟子的內容有八項(37)：

一、不淨應遮　二、非行處

三、被羯磨　四、惡邪見起自解使人解

五、自出罪使人出罪　六、病自看使人看

七、難起若自送若使人送　八、王賊

道宣在〈師資相攝篇〉特別提到最後一項的要點是：

弟子為王難，師必經理，若賊抄掠等，見錢救贖，不者獲罪。(38)

同樣地，在《僧祇律》卷第二十八，說：

共住弟子、依止弟子於和上、阿闍梨邊應行是事。(39)

舉出：起迎、報語、作是事、自作與他作、衣鉢事、自剃與他剃、刀治、與取、受經授他、與欲取欲、服藥、迎食與他迎食、離境界、大施、不問去等十五項目(40)。當中，道宣只針對有關「作是事」說：

若師令作非法事，喚汝來取酒來，應軟語云：我聞佛言，如是非法事不應作。(41)

而對其他沙彌應領會的事項，則引《僧祇律》做為結論：

第二十八、九卷中，多有行法，須者看之。(42)

(1)《十誦律》，卷第二十一，〈七法中受具足戒法第一〉（大正藏二三，一四九中—下）。
(2)《五分律》，卷第十七，〈第三分初受戒法下〉（大正藏二二，一一四下）。
(3)《律藏大品》，第一大犍度（《漢譯南傳大藏經》律藏三，八二—八六）。
(4)《摩訶僧祇律》，卷第二十八（大正藏二二，四五七下）。
(5)根據《善見律毘婆沙》卷第十六，載有：「雖滿十臘，愚癡無智慧，不得授人具戒」（大正藏二四，七八九中）。
(6)《四分律行事鈔》，卷下四，〈諸雜要行篇〉第二十七（大正藏四〇，一四七中）。

(7) 同上。

(8) 同上。

(9) 同上。

(10) 同上。

(11) 《弘明集》，卷第十三所收（大正藏五二，八六上—八九中）。

(12) 《四分律行事鈔》，卷下四，（大正藏四〇，一四七中）。

(13) 同上。

(14) 同上，卷上三，〈師資相攝篇〉第九（大正藏四〇，三二中）。《行事鈔》與《摩得勒伽》的表現殊異，但取意明顯。

(15) 同上（大正藏四〇，三二中—下）。

(16) 《摩訶僧祇律》，卷第二十五，〈明雜誦跋渠法之三〉（大正藏二二，四二八下）。

(17) 《四分律行事鈔》，卷上三（大正藏四〇，三四上）。道宣對五項目，一句都沒觸及，這是由於《五分律》卷十六，明確記載有：「師應知弟子犯戒、不犯戒，悔過、不悔過，見犯戒應教訶。若不知、不教訶，突吉羅」（大正藏二二，一一三下）的緣故。

(18) 《毘尼討要》述說的內容也大致相同，但《行事鈔》較為詳細。

(19) 《四分律》，卷第三十三，述說：「弟子當如法料理，令僧不與和尚作羯磨，若作令輕。」（大正藏二二，八〇一中）。

(20)《毘尼討要》在「僧祇云云」以下無文。

(21)《四分律行事鈔》，卷上三，〈師資相攝篇〉第九（大正藏四〇，三一中—下）。

(22)同上（大正藏四〇，三一下）。

(23)《五分律》，卷第十七（大正藏二二，一一八中）。

(24)《四分律行事鈔》，卷上三，〈師資相攝篇〉第九（大正藏四〇，三一下）。

(25)《十誦律》卷第四十一：「鬱提，是弟子不白和上，不得教他讀經，不得誦經令他憶念，不得並誦。不白和上，不得從他受法，不得授他法，不得從他受憶念，不得並誦，不得與他衣鉢、戶鉤、時藥、時分藥、七日藥、盡形壽藥，不得與他作衣，不得使他作衣，不得與他剃髮，不得使他剃髮。不白和上，不得一切有所作。除大小便及嚼楊枝、禮佛。」（大正藏二三，三〇二上）。

(26)《善見律毘婆沙》，卷第十六（大正藏二四，七八九上）。

(27)《沙彌威儀》（大正藏二四，九三三上）。

(28)《四分律行事鈔》，卷上三，〈師資相攝篇〉第九（大正藏四〇，三二上）。

(29)同上。

(30)同上。

(31)同上。

(32)同上，卷下四，〈沙彌別行篇〉第二十八（大正藏四〇，一五〇下）。

(33)同上。

(34) 同上。
(35) 同上。
(36)《摩訶僧祇律》，卷第三十四（大正藏二二，五〇一下）。
(37) 同上，卷第二十八，〈明雜誦跋渠法六〉（大正藏二二，四五八中—下）。
(38)《四分律行事鈔》，卷上三，〈師資相攝篇〉第九（大正藏四〇，三三上）。
(39)《摩訶僧祇律》，卷第二十八（大正藏二二，四五九上）。
(40) 同上。
(41)《四分律行事鈔》，卷上三，〈師資相攝篇〉第九（大正藏四〇，三四上）。關於這一點，在《僧祇律》卷第二十八，有：「若言喚彼女來、取酒來，應軟語言。」（大正藏二二，四五九上）。
(42)《四分律行事鈔》，卷上三，〈師資相攝篇〉第九（大正藏四〇，三四上）。

第四節　訶責法的內容

對於上述和尚的指導，弟子不服從時的處置，道宣設定了「訶責法」。關於訶責時和尚本身的心態，述說如下：

凡欲責他，先自量己內心喜怒。若有嫌恨，但自抑忍，火從內發，先自焚身；若懷慈濟，又量過輕重。又依訶辭，進退前出其過，使知非法，依過順訶，心伏從順。若過淺重訶，罪深輕責，或隨憤怒任縱醜辭，此乃隨心處斷，未準聖旨，本非相利，師訓不成。宜停俗鄙懷，依出道清過，內懷慈育，外現威嚴，苦言切勒，令其改革，依律五法，次罪責之。(1)

述說了訶責者的立場之後，依據《四分律》卷第三十四，採用了五項訶責法，亦即：

一、我今訶責汝。汝去。(由過極重遣遣出去)

二、莫入我房。，(得在寺住，在外供給)

三、莫為我作使。(容得參承入房)

四、莫至我所。(外事經營，不得來師左右。依止師訶，改云汝莫依止我)

五、不與汝語。過最輕小，(過最輕小，隨得侍奉)(2)

這個訶責法，應該針對弟子的何種行為而作？道宣在《四分律》卷第三十四，總括地說：

謂無慚(作惡不恥)，無愧(見善不修)，不受教(不如說行)，作非威儀(犯下四篇)，不恭敬(我慢自居)，難與語(成論云，戾師教)，惡人為友，好往淫女家、婦女家、大童女家、黃門家、比丘尼精舍、式叉尼、沙彌尼精舍，好往看龜鼈。律

文如此。(3)

雖然舉出了上述十五種不如法的行為，但據道宣所說：

今所犯者，未必如文，但有過者，準合依罰。(4)

可知還有十五種以外的非法行為，這些好像都可比照律文給予訶責。

如果弟子不接受師父的訶責時，道宣引用《僧祇律》，說：

若師訶責弟子不受者，當語知事人斷食，若凶惡者，師自遠去。若依止弟子，師應出界一宿還。若弟子有過，和尚為弟子懺謝諸人。(5)

做為弟子保證人的和尚，所要說的懺謝辭句，也有如下的形式：

乃至凡夫愚癡，何能無過？此小兒晚學實有此罪，當教敕不作。(6)

當時的教團，行使訶責時，採取杖打的私刑制裁。道宣針對這一點，說：

自三世佛教，每諸治罰，但有折伏、訶責，本無杖打人法。(7)

並引用曇無識的《菩薩地持經》指出，

上犯罰黜，中犯折伏，下犯訶責。(8)

的處罰法，並說「亦無杖治」，明確指出杖打是違法。

依照中國的寺制，及根據記述道安弟子的〈法遇傳〉(9)、〈慧琳傳〉(10)與梁朝簡文帝的「八關齋制」(11)，很明顯地看出，自古就施行體罰了。

在唐代，依據《唐律疏義》卷第六(12)，如果僧尼罵了師父，就如同罵了伯叔父母，被徒刑（被囚禁，並且服勞役）一年，依犯罪的輕重，則被課以杖刑（以竹杖打背、腿、臀）。此事顯示當時佛教教團的戒律，完全包含於世法，不許教團自治。

可以說是在教團內公然行使世俗的刑罰。針對這一點，道宣以：

> 比見大德眾主，內無道分可承，不思無德攝他，專行考楚。或對大眾，或復房中縛束懸首，非分治打。(13)

述說難以想像的嚴刑。施行這種法外的嚴酷體罰，在出家教團是不應有的事。道宣引用了《大集經》卷第五十三，憤怒地批判這種行為，說：

> 若打罵破戒無戒，袈裟著身剃頭者，罪同出萬億佛身血。(14)

師父處罰弟子的訶責，屬於私的制裁，不應太嚴酷，所以道宣根據《四分律》卷第三十四，對

訶責的作法設了一定的範圍。那就是：

盡形訶責、竟安居訶責、訶責病人，或不喚來現前、不出其過而訶責等，並成非法。(15)

然而，對沙彌訶責、處罰時，則：

先語其師，師亦不應非法助沙彌。若治罰，應作種種苦使，掃地、除糞擔石治階道。若不為和尚闍梨及餘人作使，應語如法供給和尚眾僧作使。次至應作，不應遮不與僧中利養，此是施主物。(16)

規定要罰就課以身體勞動。

如前所述，從弟子的立場觀看和尚時，如果發現和尚有五種非法，就應懺謝，並從師處辭去。那麼，和尚到底要以怎樣的態度對待弟子呢？針對這一點，道宣說和尚有下列四種類型，弟子要看清楚，才決定依止與否，亦即：

一、與法不與食，應住。

二、與食不與法，不應住。

三、法食俱與，應住。

四、法食俱不與，不應住(17)。

還說，要從和尚處辭去時，不問晝夜，立即捨去。

(1)《四分律行事鈔》，卷上三，〈師資相攝篇〉第九（大正藏四〇，三三中）。

(2)同上。

(3)同上（大正藏四〇，三三上）。《善見律》卷第十七舉出十惡，說：「沙彌有十惡應滅擯。何者為十？殺、盜、淫、欺、飲酒、毀佛、法、僧，邪見、壞比丘尼，是名十惡法。」（大正藏二四，七九二上）。文中的「壞比丘尼」就是在三處行淫的意思。

(4)《四分律行事鈔》，卷上三，〈師資相攝篇〉第九（大正藏四〇，三三上）。

(5)同上（大正藏四〇，三三下）。

(6)同上。

(7)同上（大正藏四〇，三三中）。

(8)同上（大正藏四〇，三三下）。

(9)《高僧傳》，卷第五，〈釋法遇傳〉（大正藏五〇，三五六上）。

(10)同上，卷第七，〈釋慧琳傳〉（大正藏五〇，三六九上）。

(11)《廣弘明集》，卷第二十八，〈八關齋制序〉（大正藏五二，三二四下）。

(12)道端良秀，《唐代佛教史の研究》（昭和三二年三月法藏館），一三六頁。

(13)《四分律行事鈔》，卷上三，〈師資相攝篇〉第九（大正藏四〇，三三中）。
(14)同上（大正藏四〇，三三下）。此文與《大集經》不符。
(15)同上。
(16)同上，卷下四，〈沙彌別行篇〉第二十八（大正藏四〇，一五一下）。
(17)同上，卷上三，〈師資相攝篇〉第九（大正藏四〇，三四上）。

第八章　道宣與戒體

PDG

第一節 戒體的意義

環庵護信所著的《斷戒體章》說，在經論裡並沒有「戒體」這個詞，而是從中國的南北朝時代才開始使用的。

戒體指的是戒的體、戒的根本、戒的本質。據說「戒體」這個詞最早出現在《大毘婆沙論》卷第一百四十：

問：何故戒體唯色。答：遮惡色起故。又是身語業性故，身語二業，色為體故。問：何故意業非戒。答：不能親遮惡戒故。(1)

戒體須從受戒，亦即藉由白四羯磨受具足戒，才能獲得。凝然在《律宗綱要》卷下也說：

納得戒體，要由羯磨，羯磨即行曇無德部，是故震旦初受戒事，納四分體。(2)

受戒的人依受戒的種類，會感覺到某種精神上的約束力，如此，戒就有防非止惡的力量。就此意義而言，戒體就是受戒以後，存在受戒者心裡，具有防非止惡功能的精神作用。

不過，並不是單有受戒的決心就能獲得戒體，還必須有受戒儀禮，要在授戒師面前發願受持一

定的戒，身體做出禮拜師的動作（身業）並說出要誓願受戒的詞句（口業），如果沒有身、口二業，受戒就不能成立。也就是說，從十位比丘僧受具足戒時，依照白四羯磨進行受戒的儀禮，在儀禮終了的同時，受戒者自然就具備了具足戒的無表色。此無表色在潛意識中剎那相續，讓受戒者發出遠離二百五十戒所禁止的諸惡煩惱的力量。

據說小乘的說一切有部最先展開戒體論，有部的別解脫律儀，以無表色為戒體，認為身業與口業都是「無表色」(3)的色法（物質）。身、口二業，以眼睛看不到的無表色永遠存在於受戒者的身內，達到防非止惡的作用。善的無表色持續善的性質，而惡的無表色持續惡的性質。因為小乘戒的受戒是以壽盡為期，所以此無表色戒體一直存續到命終，於死時消失。另外，如果耐不住持戒的精神痛苦而宣告捨戒，戒體也就消失了。

有部以無表色為戒體，而經量部卻異於有部，不認同無表色的存在。因為如果真有無表色，而它具有防止犯罪行為的力量的話，受戒者就不會有破戒的行為。所以經量部主張：戒的持守完全是心的作用，它的實質是「思」，由決定受戒的意志而受戒，受戒後則藉由防非止惡的用心，才能持戒不犯。

訶梨跋摩在《成實論》中，同有部一樣主張以無表色為戒體，但他的無表既不是色也不是心，而是二者之外的另一種東西，既非色又非心。而《成唯識論》中的戒體，是阿賴耶識所熏的善種子：

> 表既實無，無表寧實。然依思願，善惡分限，假立無表，理亦無違。謂此或依發勝身語善惡思種增長位立，或依定中止身語惡現行思立，故是假有。(4)

關於戒體論，不論是主張色法戒體說、心法戒體說或非色非心的假法，戒體都會在肉體死亡時消失。小乘戒的受戒，是在盡形壽的時限下受戒，所以二百五十戒又被稱為盡形壽戒。

相反地，大乘戒提倡「一得永不失」的戒體說，謂一旦受戒就永遠不會消失。《菩薩瓔珞本業經》卷下的〈大眾受學品〉說：

> 一切菩薩凡聖戒，盡心為體。是故心亦盡，戒亦盡。心無盡故，戒亦無盡。(5)

並且明示戒體的得、捨：

> 故知菩薩戒有受法而無捨法。有犯不失，盡未來際。(6)

大乘的心法戒體說是基於《瓔珞經》，又因為受了佛性思想的影響，大乘的戒體是自性清淨心的佛

性，由於佛性是世世存續的，所以一旦受戒，直到成佛也不會消失。(7)

如上所述，關於戒體的各種說法，顯然是發端於印度佛教；但在戒學中論究戒體，則發生在中國與日本。

(1)《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷第一四〇（大正藏二七，七二三下）。參照惠谷先生古稀記念《淨土教の思想と文化》中佐藤密雄撰〈戒體と戒の體〉。

(2)《律宗綱要》，卷下（大正藏七四，一五下）。

(3)平川　彰《原始佛教の研究》（昭和三九年七月，春秋社）記載：「無表色是有部與舍利弗阿毘曇所認同的。」（一八五頁）。

(4)《成唯識論》，卷第一（大正藏三一，四下）。

(5)《菩薩瓔珞本業經》，卷下（大正藏二四，一〇二一中）。

(6)同上。

(7)水野弘元，〈戒法について〉（《教化研修》第一七號，一九七四年）。

第二節 中國佛教的戒體論

在中國，首先提倡戒體論的是天台智顗。佐藤哲英博士說：「智顗的《次第禪門》與《摩訶止觀》述及心法戒體說，但在《菩薩戒義疏》，以無作的假色為戒體，屬色法戒體說，所以古來的天台學者，為如何會通其間的矛盾而費盡苦心。」。(1)

智顗的《菩薩戒義疏》卷上舉出種種的戒體說：

初戒體者，不起而已，起即性無作假色，經論互說諍論有無。(2)

據平川博士(3)的意見，智顗的「性無作假色」，可能是依據《雜阿毘曇心論》，關於「無作假色」的「假」，因為有部認為無表色為實法，所以在此不應加上「假」字，或許這是譯者所插入的！就如上述所提出的這些意見，由於天台的戒體說欠缺清楚的解釋，大大地影響到後來的佛學界，以致產生了多種的解釋(4)，包括：

一、六祖荊溪門下的明曠，在《菩薩戒經疏刪補》卷上，提倡實相心戒體說。

二、宋代的與咸，在《菩薩戒經疏註》卷二，展開色心不二的思想。

三、明代的袾宏，在《菩薩戒經義疏發隱》卷一，提倡色法戒體說。

四、明代的智旭，在《梵網經玄義》，提倡色法戒體說。

五、華嚴宗的法藏，在《梵網經菩薩戒本疏》卷一，提倡非色非心說。

六、新羅的義寂，在《梵網經菩薩戒本疏》卷上，表明對心法戒體的意向。

七、新羅的大賢，在《菩薩戒本宗要》與《梵網經古跡記》卷上，述說心法戒體。

八、禪門六祖慧能的《六祖壇經》，與提倡北宗禪思想敦煌出土的《大乘無生方便門》，均立心法戒體說。

九、敦煌出土的《受菩薩戒儀》，採取心法戒體說的立場。

出現各種戒體說，這也顯示了對戒學與受戒作法的關心。

如上所述，智顗在《菩薩戒義疏》裡，提倡色法戒體說，但又在同書卷上，引用《瓔珞經》說：

> 瓔珞經云：一切聖凡戒，盡以心為體，心無盡故，戒亦無盡。或言教為戒體，或云真諦為戒體，或云願為戒體。(5)

本經說明心法戒體說的立場，同時也談及其他的戒體說。果真如此，則智顗持有心法戒體說與色法戒體說兩種，到底那一種才是他主張的戒體說？此一問題需要解決，但卻頗為困難。藉由對智顗本身及嗣後諸學者的種種考證，中國戒體論的主流，被認為是心法戒體說。(6)

《瓔珞經》說：「心無盡故，戒亦無盡」，並且又說：

> 六道眾生受得戒，但解語得戒不失。佛子！三世劫中一切佛，常作是說。我今在此樹下，為十四億人說住前信想菩薩初受戒法。佛子！是信想菩薩，於十千劫行十戒法，當入十住心。佛子！當先為諸大眾受菩薩戒，然後為說瓔珞經同見同行。爾時眾中有百億人，即從坐起，受持佛戒，其名梵陀首王，共無數天子，修十戒滿足，入初住位。佛子！復從是住修行百法觀門，所謂十信、十進、十發趣、十乘、十金剛、十隨喜、十戒、十願、十護、十迴向。以是百法觀，達三界空，假名皆空，一切法無我、無人、無受、無因，皆無定性，即滅十三縛，所謂七見六著，如實相，入初行位。佛子！復從是行觀修千法明門，所謂十信乃至十向，轉轉入法。法無我、法集、法起、法道、法滅，皆無人受，法法如虛空、如幻、如乾城、如陽焰，一切法無相，百千生滅，皆不可得，入初迴向位。佛子！復從是想，明明轉照

照，智學相似平等觀。觀名無得，無得假得，喻如然燈有炷，非初焰者，非初焰有時中有燒；非離初焰者，非初焰無時中有燒，後亦如之。直以有為諸法，二諦皆迭還，假號故燒，故知始焰非今，今燋非始，今燋非始故，於今方有；始焰非今故，於今無燒，無燒於今，今燒假燒，得平等觀，亦復如是。非初心有中有得，亦非初心無中有得，後心亦然。是故始心非今心，今起非始起，今起非始起故，於今方有。始心非今心故，於今無得，無得於今，今得假得。中道第一義諦心，念念寂滅，入萬法明門，從十信乃至十向，自然流入平等道，無得一相真實觀，一照相入初地道。(7)

仔細檢討其內容，此處是在說明持戒之心，只說到若有持戒之心，戒就無盡。所以不能解釋成持戒之心就是戒體。

如前所述，戒體是在白四羯磨作法中，由於受戒者的身、口二業，透過向傳戒者發願持戒的儀式，而在受者的身內自然地激發出不犯戒的意志力。所以，如果將《瓔珞經》的文解釋為「如果受戒之心盡了」的話，就不再受持戒了。但由於戒的自體不會盡，戒體應該是永遠存在的，所以不能說「戒亦盡了」。如果這種解釋成立，就不能說《瓔珞經》是提倡心法戒體說。

此外，《瓔珞經》的〈大眾受學品〉第七，說「攝律儀戒，所謂十波羅夷」及「受戒有三種受」，亦即：

一者諸佛菩薩現在前受，得真實上品戒。

二者諸佛菩薩滅度後，千里內有先受戒菩薩者，請為法師教授我戒，我先禮足，應如是語：

「請大尊者為師，授與我戒。」其弟子得正法戒，是中品戒。

三者佛滅度後，千里內無法師之時，應在諸佛菩薩形像前，胡跪合掌，自誓受戒。應如是言：

「我某甲白十方佛及大地菩薩等，我學一切菩薩戒」者，是下品戒。(8)

「十波羅夷」或是「三種受戒」並非說明受者在身內所得的戒體，而是依戒的名稱及授者的類別，說明受戒法有上、中、下之別，並不是將戒體分類。若以此為主張心法戒體說，則有說法不力之嫌。

可稱為大乘戒正系的《瑜伽論》亦說，律儀戒是「諸菩薩所受七眾別解脫律儀」(9)，只說明五、八、十、具足戒以及菩薩不共的四重四十三輕戒。雖稱為律儀戒，只不過在說明戒的本身而已，並不是以無表色為戒體。

(1) 佐藤哲英，《天台大師の研究》（昭和三六年三月，百華苑），四一四頁。

(2) 《菩薩戒義疏》，卷上（大正藏四〇，五六五下—五六六上）。

(3) 參照平川 彰，《原始佛教の研究》（昭和三九年七月，春秋社），一六八—一六九頁。

(4) 參照竹田暢典，〈天台大師の戒體論について〉（印度學佛教學研究一〇卷二號）。

(5) 《菩薩戒義疏》，卷上（大正藏四〇，五六六上）。

(6) 《釋禪波羅蜜次第法門》卷第二：「約小乘教門，終是無作為戒體，其義不差。若大乘教門中，說戒從心起，即以善心為戒體，此義如瓔珞經說。」（大正藏四六，四八四中）。

又在《摩訶止觀》卷第四上說：「若性戒清淨，是戒度根本解脫初因，因此性戒，得有無作受得之戒，小乘明義無作戒即是第三聚。大乘中法鼓經，但明色心無第三聚，心無盡故，戒亦無盡。」（大正藏四六，三六中）。這些是在說明小乘是以無作（無表）為戒體，大乘是以心為戒體。

(7) 《菩薩瓔珞本業經》，卷下，〈大眾受學品〉第七（大正藏二四，一〇二一中—下）。

(8) 同上（大正藏二四，一〇二〇下）。

(9) 《瑜伽師地論》卷第四十，〈本地分中菩薩地第十五初持瑜伽處戒品第十之一〉（大正藏三〇，五一〇下）。

第三節　道宣的戒體觀

對「戒體」一詞明確下定義的是唐代的道宣。他在《四分律行事鈔》卷上之一，〈標宗顯德篇〉第一，將戒分為戒法、戒體、戒行、戒相四種，並說明如下：

一、言戒法者，語法而談，不局凡聖。直明此法，必能軌成出離之道，要令受者信知有此。雖復凡聖通有此法，今所受者，就已成而言，名為聖法。但令反彼生死，仰廁僧徒，建志要期高栖累外者，必豫長養此心，使隨人成就。乃可秉聖法在懷，習聖行居體，故得名為隨法之行也。

二、明戒體者，若依通論，明其所發之業體。今就正顯直陳能領之心相，謂法界塵沙二諦等法，以己要期施造方便，善淨心器必不為惡，測思明慧冥會前法。以此要期之心與彼妙法相應，於彼法上有緣起之義，領納在心名為戒體。

三、言戒行者，既受得此戒，秉之在心，必須廣修方便，檢察身口威儀之行，克志專崇高慕前聖，持心後起，義順於前，名為戒行。故經云：雖非觸對，善修方便可得清淨。文成

驗矣。

四、明戒相者，威儀行成，隨所施造，動則稱法，美德光顯。故名戒相。

此之四條並出道者之本依，成果者之宗極。(1)

也就是說，以戒學的思想作為教法稱為「戒法」；遵照戒法生活的實體稱為「戒體」；身口的威儀，即生活本身稱為「戒行」；戒行的呈現稱為「戒相」，這四種是相互結合的。

針對四者中的戒體，道宣從通論與正顯兩方面論述。他認為若依據通論，戒體是「所發的業體」，若就正顯，是「能領的心相」。小乘部派所述的戒體，是道宣所說的「所發之業體」，小乘依據這些，主張戒體是無表色或非色非心的假法，因為這些是學問上、哲學上的解釋，以佛教教學的立場來說，只是通論的解說而已。道宣的目標，反而是後者的正顯。

道宣主張，研究戒體的本旨，是在究明藉由受戒所體得「防非止惡」的戒力，如何充實我們的生活。相對於「法界塵沙二諦之法」，道宣認為我們應該重視把戒與生活融為一體的「心」，在此，稱它為「戒體」。道宣「正顯」戒體的立場，是想解釋小乘的戒體論只是為了理論而理論，他企圖把這理論調轉方向，使之與生活直接連結，讓人了知戒學在實踐上的重要性。在此，道宣

的戒學具有標榜分通大乘的意義，而由於道宣的戒體觀，使得以大乘戒的精神活用小乘戒的情況才有了根據。

又如道宣在《四分律行事鈔》的〈隨戒釋相篇〉第十四所說：

> 三出體狀，二論不同，今依本宗約成論以釋。先明作戒體，論云，用身口業思為體。(2)

也就是說，四分律宗的戒體論是《成實論》的「無作」(3)，亦即以「非色非心」來說明。「二論不同」的「二論」，據說指的是《雜阿毘曇心論》與《成實論》(4)。《成實論》卷第七的〈無作品〉第九十六，說明「無作」如下：

> 問曰：何法名無作。答曰：因心生罪福、睡眠、悶等。是時常生，是名無作。如經中說，若種樹園林，造井橋梁等，是人所為福，晝夜常增長。(5)

所謂「無作」，就是一個人行罪福（善惡之業）時，那些行為熏習了這個人，並且一直存續著。因此，《成實論》所說的「無作」，是指善業、惡業的結果，熏習了該行為者的狀況，而作為戒體的「無作」被認為是它的一部分(6)。

《四分律行事鈔》承受了《成實論》之說：

言無作戒者，以非色非心為體。非色者非塵大所成，以五義來證：一、色有形段方所；二、色有十四二十種別；三、色可惱壞；四、色是質礙；五、色是五識所得。無作俱無此義，故知非色。言非心者，體非緣慮，故名非心。(7)

針對《行事鈔》引用《成實論》說明戒體一事，平川博士說：

或許在道宣以前，四分律研究者之間，有戒體論依據《成實論》，採戒體為非色非心之說吧！因為隋唐以前，已流行成實宗，故可能是根據它，而成立了戒體之說。

又說：

道宣本身的戒體論，並不一定和這個相同，這從他的另一著作《羯磨疏》展開了種子戒體說一事可知。

說「戒體是阿賴耶識熏出來的善種子」，又「認為道宣將傳統四分律宗的立場，與自己的立場區別開來」(8)。道宣的阿賴耶識說，是受了他在玄奘譯場所學的唯識教學的影響，應是不可否認的吧！

四分律宗由於道宣的南山宗、法礪的相部宗、懷素的東塔宗、法願的并部宗等四宗相互對立，

使唐代的戒律盛行而普及，四宗的對立顯然是基於戒體觀不同的緣故(9)。

道宣的《羯磨疏》，舉出了光統律師以下代表性的律師，轉述其對戒體的看法如下：

如昔光師，依理明體，謂此聖法能為道務，如鈔所顯；齊末立體即受五緣，由此體具便感前法，此則說緣為體；河北魏部雖依法數正解四分，偏廣多宗；江南晉師崇尚成實，依論出體。用通十誦。(10)

也就是說：

一、惠光是以理為戒體。

二、齊末的五緣戒體說，是并部宗法願(11)之說。

三、河北的魏部所說的「雖依法數正解四分，偏廣多宗」，大概是指法礪。

四、江南晉師的「崇尚成實」，是因為當時南方盛行《十誦律》與《成實論》的研究，因此以《成實論》解釋《十誦律》的戒體，並採「非色非心」之說。梁的三大法師，智藏（四五八—五二二）、僧旻（四六七—五二七）、法雲（四六七—五二九）以及其法系所做的《成實論》研究，成就輝煌。例如智藏的《成實論大義記》（卷數不明）與《成實論疏》十四卷(12)，被

視為當時學界的權威，而再傳弟子洪偃（五〇五—五六四），著作了《成實論疏》二十餘卷(13)。僧旻(14)也在梁天監五年（五〇六）來到建康，被武帝看重，在華林園與法寵、法雲、周捨等一同講論。據說天監末年（五一九左右）在莊嚴寺舉行的「八座之法」(15)，僧旻為最後的講者，當時，由於聽講者太多而不得不增建建築物，由此可知他學識之高。法雲是當時講《法華經》的第一人，也精通《成實》，是與僧旻同享盛名的學者。

又據《羯磨疏》記載：

> 然諸講士偏競不倫，各尚學宗尠懷通量。自晉南遷，迄于陳世，釋門義府多師成實，彼土傳律偏弘十誦，以假名宗出有部體，中原擾攘聲教奔飛。元魏高齊大弘心論，便依多雜出四分體。後有碩學，通觀兩宗，雙出二體，各用開律(16)。

此文就如前述，由於南方盛行《成實論》的研究，同時也在《十誦律》的勢力範圍，因此以《成實》解釋《十誦律》的戒體（非色非心戒體說）；而北方盛行《阿毘曇心論》與《四分律》，將《四分律》的戒體，以「多雜」亦即以《薩婆多論》與《雜阿毘曇心論》等有部的立場（色法戒體說）來解說。關於此事，《羯磨疏》云：

此方盛弘假實二解，成論所辨，正通四分曇無德宗。雜心俱舍乃解十誦薩婆多宗。(17)

至於「後有碩學」，《濟緣記》說：

> 未知何人，此師即依成實出四分體，準多雜出十誦體，故云通觀兩宗等。(18)

「通觀兩宗」的「兩宗」，顯然是指相對於道宣南山宗的相部、東塔兩宗，道宣所稱的「師」，應該是智首律師吧！智首著《五部區分鈔》以研究各律的異同，所以這些戒體說中的許多觀點被認為是根據智首的解釋。

(1)《四分律行事鈔》，卷上之一，〈標宗顯德篇〉第一（大正藏四〇，四中）。

(2) 同上，卷中一，〈隨戒釋相篇〉第十四（大正藏四〇，五二中）。

(3) 佐藤密雄的〈戒体と戒の体〉（恵谷先生古稀記念《浄土教の思想と文化》所收）：「成實論的無作，應該說是做了善惡業結果的白業黑業，所以比起有部戒體的無表色，廣泛涉及到業的全部。」

(4) 平川　彰，《原始佛教の研究》（昭和三九年七月，春秋社），一七三頁。

(5)《成實論》，卷第七，〈無作品〉第九十六（大正藏三二，二九〇上）。

(6) 平川，前引書，一七四頁。

(7)《四分律行事鈔》，卷中一，〈隨戒釋相篇〉第十四（大正藏四〇，五二中）

(8) 平川，前引書，一七六頁。道宣的《淨心誡觀法》有記載：「熏本識中，成無貪種子」（大正藏四五，八二〇

上），可知道宣有以阿賴耶識的善種子為戒體的想法。

(9) 參照境野黃洋，《戒律研究》，上卷，五一—五二頁（國譯大藏經附錄）。

(10) 《四分律刪補隨機羯磨廣疏濟緣記》（續藏經第六十四套第五冊，四二五—四二六）。

(11) 同《濟緣記》記載：「次齊末者，即高齊法願律師，五緣即能受人等五種總緣。此五乃能成之緣，戒業是所感之法。」（續藏經第六四套第五冊，四二六頁）。據《羯磨疏》，五緣就是：一、能受人（除了天、修羅、非人鬼神、畜生、地獄等）；二、諸根具（六根具足）；三、身心清淨為道器者；四、具三衣；五、得少分法，幾分持戒之意。

(12) 望月，《佛教大辭典》，卷三，二六二七頁中。

(13) 《續高僧傳》，卷第七，〈釋洪偃傳〉（大正藏五〇，四七七上）。

(14) 同上，卷第五，《釋僧旻傳》（大正藏五〇，四六二下）。

(15) 同上。

(16) 《四分律刪補隨機羯磨廣疏濟緣記》（續藏經第六四套第五冊，四二五）。

(17) 同上（續藏經四一八）。

(18) 同上（續藏經四二五）。

第九章　四分律宗的形成與發展

PDG

第一節 四分律宗的形成

真野正順博士在《佛教宗派觀念的形成》第二篇〈中國篇〉裡，從三個角度探討中國佛教宗派觀念形成的背景：

一、統制佛教各種思想的「判教」的宗派。

二、以經或教的主要本質為意義的「經宗」觀念。

三、現實社會集團的「眾」。

他說到中國佛教宗派觀念的發達，是透過課程證明教法的真實性，而確立該宗的絕對意義。

隋唐時代，各宗派開始興起，若依真野博士的說法來觀察佛教宗派成立的過程，則中國佛教是經過傳譯時期、研究時期，才進入宗派成立時期。中國佛教初期，許多大小乘經論紛雜地被傳譯過來，六朝時代的佛教學者們，致力整理龐大的佛經，以探索佛教的根本義。這類研究群體稱為「眾」。在《續高僧傳》可以見到五眾（十地眾、講律眾、大論眾、涅槃眾、講論眾）的存在：

一、〈慧遷（—六二六）傳〉：

住大興善（寺），弘敷為任，開皇十七年（五九七）敕立五眾，請還為十地眾主。(1)

二、〈洪遵（五二九—六〇六）傳〉：

開皇七年（五八七），下敕追詣京闕，與五大德同時奉見，特蒙勞引，令住興善，……至十六年（五九六），復敕請為講律眾主。(2)

三、〈寶襲（—六二六）傳〉：

開皇七年（五八七），召入京輦，住興善寺，……後聽經論，偏以智度為宗。……開皇十六年（五九六），敕補為大論眾主(3)。

四、〈童真（五四三—六一三）傳〉：

開皇十二年（五九二），敕召於大興善對翻梵本，十六年（五九六），別詔以為涅槃眾主。(4)

五、〈智隱（？）傳〉：

開皇七年（五八七），敕召大德，與藏入京，住大興善，通練智論、阿毘曇心及金剛般若論，明其窟穴，至十六年（五九六），以解兼倫例，須有紹隆，下敕補充講論眾主。(5)

住在大興善寺的五大德，受請為各個研究群體的中心——「眾主」。依《續高僧傳》卷第八，

〈曇延（五一八—五八八）傳〉：

移都龍首，有敕於廣恩坊給地，立延法師眾。(6)

由隋文帝定都龍首，而奉獻土地給延法師，可知延法師的「眾」是被公認的。

當時又有涅槃宗、三論宗、成實宗、俱舍宗、毘曇宗等名稱，各自探究其所依經論的根本宗義，這意味著以學派作為「宗」別。

除五眾之外，隋代又設立二十五眾，這些可視為中國正式宗派團體的肇始。二十五眾是通三學的佛教界權威，其任務為教化廣大的國內僧俗，而「五眾」是對特定經論有專精研究的代表。「眾」是「多」的意思，它是一個團體，由一群把所主張的根本教法稱為「宗」，並努力對它作充分了解的學者組成。從許多的「教判說」可得知佛教界的這類動態。「教判說」主要有：

一、智顗（五三八—五九七）《法華玄義》卷十的十家。

二、吉藏（五四九—六二三）《大乘玄論》卷五的四說。

三、窺基（六三二—六八二）《大乘法苑義林章》卷一的四說。

四、法藏（六四三—七一一）《華嚴五教章》卷一的十家。

五、澄觀（七三七—八三七）《華嚴經疏鈔玄談》卷四的二十二說。

在開皇（五八一—六〇〇）以後的文獻中，沒能見到五眾，可見當時已從學派性質的「眾」或「宗」逐漸朝向宗派的「宗」，而教理亦充實起來，完備了形成宗派的基本條件。那麼律宗宗派是如何形成的？首先須從文獻上「律宗」這一用語的性質來探討。

一、〈齊鄴下大覺寺釋慧光傳〉：

偏重行宗四儀無妄，其法潔己獨立，七眾深崇其操。(7)

然光初學律宗，晚通理教，郁郁兼美，能振其芳。(8)

二、〈隋西京大興善寺釋洪遵傳〉：

就諸禪林，學調順法，年踰十臘，方皈律宗，四遠望風堂盈千計。(9)

三、〈唐京師普光寺釋玄琬傳〉：

使唐運搜舉歲拔賢良，多是律宗，實由琬之篤課也。(10)

四、〈唐箕山沙門釋慧進傳〉：

或山或世，遊採經論，用裨律宗。略計前後，四分一宗，百二十遍。(11)

五、〈唐京師弘法寺釋靜琳傳〉：

久以徒侶義學爰缺律宗，乃躬請智首律師敷弘四分。(12)

六、〈唐京師弘福寺釋智首傳〉：

以首膝下相親，素鍾華望，施欲早服道味，濡沫戒宗。(13)

僉議所及，遂處翻傳，其有義涉律宗，皆諮而取正。(14)

依照上列各傳所述，行宗、戒宗、律宗等用語，都意味著研究戒律。隋末唐初的佛教界，存在著輕視實踐戒律的錯誤觀念，原本為了規範日常生活而設立的戒律，只被當作學問來研究，因此有「講律眾」的存在，即戒律學的研究較之戒律的實踐更占主流。

依據《續高僧傳》卷第二十二：

故有排委戒網，捐縱威儀，見奉律者，輕為小乘。毀淨戒者，重為大道。(15)

由於輕視持律者為小乘人，而以破戒者是大乘人的偏差想法橫行於當時，所以當時如法持戒持律者少。當此末法之世，道宜如下的主張自然不容易被接受：

乃遵戒之行，斯為極也。(16)

若依《續高僧傳》的〈明律篇〉，「律宗」一語被用做宗派的意思，是始於道宣律師時代。

道宣為了糾正當時錯誤的戒律觀，指出「四迷」批判教界的迷妄：

一、愛大憎小，為迷一也……。

二、尊高矜伐賤委本基，為迷二也……。

三、麤法易染，妙理難弘，為迷三也……。

四、強於鉛刃，易取思齊，其迷四也。(17)

過分頌揚大乘，視戒律為小乘而輕之。以學解為第一而怠於修行，對佛教的理解只停留在表面，而忘了發心的重要。逃避參究高深的佛法妙理，採信為澆末眾生而設的方便教說，對持守戒律的生活反敬而遠之。道宣這番直截了當的批判，確實是簡明切要。

接下來，讓我們思考律宗能成為一獨立宗派的基本要件。道宣如何由戒學來看佛教理論的體系呢？也就是說，道宣如何確立教判論及律宗教學傳統的權威呢？【1】

關於第一點教判論，道宣在《四分律行事鈔》之〈序〉、〈標宗顯德篇〉、〈僧網大綱篇〉、〈懺六聚法篇〉、〈沙彌別行篇〉等，從化教、制教兩種立場討論佛教。首先在〈序〉中說，顯理

之教有多種，大致可分為化教、行教二教，化教是：

此則通於道俗，但汎明因果，識達邪正，科其行業，沈密而難知，顯其來報，明了而易述。(18)

行教是：

唯局於內眾，定其取捨，立其綱致，顯於持犯，決於疑滯，指事曲宣，文無重覽之義，結罪明斷，事有再科之愆。(19)

二教的關係為：

謂內心違順，託理為宗，則準化教，外用施為，必護身口，便依行教。(20)

至於立教判的理由，則說：

所以更分者，恐迷二教之宗體，妄述業行之是非，故立一門，永用獨別。(21)

並未提及託理為宗的化教是依何經論，但在〈懺六聚法篇〉裡，述及懺悔之法有理懺及事懺：

理大要不出三種。(22)

以下說明這三種：

一者諸法性空無我，此理照心，名為小乘。二者諸法本相是空，唯情妄見，此理照用，屬小

菩薩。三者諸法外塵本無，實唯有識，此理深妙，唯意緣知，是大菩薩、佛果證行。(23)

在〈沙彌別行篇〉裏，分聖道為三位，而作如下的說明：

一者小乘人行，觀事生滅，知無我人善惡等性。二〔者〕小菩薩行，觀事生滅，知無我人善惡等相。三〔者〕大菩薩行，觀事是心，意言分別。故攝論云：從願樂位至究竟位，名觀中，緣意言分別為境，離此無別餘法。(24)

這兩篇敘述同一內容。凝然的《律宗綱要》對道宣的這三種法門，有如下之說：

然其祖意所指之處，不過三觀三宗義門，約化教，則性相唯識，觀解窮奧，約制教，則有空圓宗，戒體盡理。(25)

以道宣之意，說明三觀與三宗的義門。凝然說三觀是：

一者性空教：泯人法性，見其空理。小乘根鈍，不能即空。折破人性，對遣法體，至我法無，以空為理。由此觀解，伏斷煩惱，證見滅理，獲自乘果。即四阿含等經，僧祇、四分等律，俱舍、成實等論，一切小乘諸教此攝。

二者相空教：泯人法相。外道凡夫所執，人法從本已來，體相即空。是小菩薩教理行果。

諸般若經及彼部論所說相空，即空觀解，此等諸典，皆此教攝。

三者唯識教：一切諸法，外塵本無，實唯識有。性相圓融，是大菩薩甚深妙行。即華嚴、楞伽、法華、涅槃、攝大乘等圓極微妙諸大乘經律論，皆此教攝。(26)

上文舉出符合三教的各種經論。又說三宗是有（實法宗）、空（假名宗）、圓教宗，前二者屬於小乘，圓教則屬於大乘。

如此，顯示出具有唯識教理背景的道宣，其教判論及其立教開宗的基本立場，是以大乘的見地來看律宗的教相判釋。

關於第二點，律宗教學的傳統，道宣在《續高僧傳》卷第二十二之末段，以「試為論曰」展望戒律在中國的傳播史。亦即五世紀初期，《四分律》在中國傳譯之後，是怎樣流傳的呢？

自初開律釋，師號法聰。元魏孝文，北台楊緒，口以傳授，時所榮之。沙門道覆，即紹聰緒，讚疏六卷。但是長科，至於義舉，未聞于世。(27)

最先開始講《四分律》的是北魏五台山北寺的法聰（四六四——五五九），這是《四分律》譯出後六十餘年，元魏孝文帝（四七一——四九九）的時候。(28)

當時佛教界的注意力，普遍集中在《僧祇律》，踐行則依《四分律》，也就是戒體基於《僧祇律》，而戒行是依《四分律》的所謂不合常規的作法。為了調整這項矛盾，法聽向道覆口授《四分律疏》的綱要，道覆把它記錄成《四分律疏》六卷，道宣說它「但是長科，至於義舉，未聞于世」(29)。此《四分律》系統，可說是法聽向道覆、道覆向慧光口口相傳的。

在慧光僧統活躍的時期，國家主政者都強烈期望出家者嚴守戒律的生活。像慧光這類精通行解的大學者，在北魏到東魏時期，擁有統理佛教教團的地位，成為《四分律》發展上的巨擘自不待言。

慧光死後，中央政府的僧官多為慧光門下的法上等英才所擔任，《四分律》的傳播及研究以鄴都的大覺寺及相州（河南省臨漳）的定國寺為中心，在中國北方急速展開。代表慧光門下的有著《四分律疏》九卷的道雲，以及將道雲《四分律疏》略為七卷的道暉。又傳北齊鄴都的曇隱，律學方面在鄴都是首屈一指的，對北方燕趙的人們有強大的影響力。又隋朝西京大興善寺的洪遵（五三〇－六〇八），齊王時代為斷事沙門，致力於教團的淨化，開皇十六年（五九六）為講《四分律》的眾主，但因當時關內正流行《僧祇律》，開導《四分律》的只有洪遵一人，且聽講者稀

少。然而據說藉由洪遵的講律活動，終於使《僧祇律》不能不讓位給《四分律》。

此外，尚有在首都當選為十大德的海藏，大業末（六一六）敕住隋西京大禪定道場的覺朗。又遠在四川省始州講《四分律》的慧主，以州內律主的身分為僧俗授菩薩戒，他可說是以弘揚《四分律》為職志，在始州之黃安、梓潼、武運三縣建立伽藍二十座寺院……等。總之，慧光門下的弘律活動實在值得大書特書。

以上以道宣所描述的戒律傳播與展望為基礎，略述《四分律》的研究與流傳情況。

如上所述，由於戒律的研究很盛行，而有「四分律宗」的成立，又因中國出家教團一致依《四分律》受戒，因而建構了《四分律》不可動搖的地位。至此，《四分律》的傳統如道宣前述《續高僧傳》卷第二十二的「試為論曰」，及《四分律行事鈔》〈序〉中「明諸師異執」所記載法聰以下律宗的傳統。凝然也在《律宗綱要》卷下，揭示宋代之大智律師元照所傳「四分律九祖說」，元照的「九祖說」是：

> 一法正尊者，律主也。二法時尊者，是震旦始祖也。三法聰律師，是初開元祖。四道覆律師，是作疏立義，問答決擇。五惠光律師。六道雲律師。七道照律師。八智首律師。九南山

律師也。大智律師立之為定。(30)

「九祖說」的最後一位是道宣，這大概是道宣圓寂後才確定的，而到第八祖為止的傳承大致與道宣記述的傳承相同。因此可見，《四分律》的祖統說是確定於道宣生前。

凝然在《律宗綱要》也有將道宣立為第九祖的論述，相部宗之祖法礪（五六九—六三五）、南山宗之祖道宣（五九六—六六七）、東塔宗之祖懷素（六三四—七〇七）等圓寂後，門派間在宗義方面的論爭不絕，直至大曆十三年（七七八），總算停止了爭論，從制定《新僉定四分律疏》的事件來推測，元照當時以道宣為九祖，想必曾展開相當的論議。

道宣所記祖師的傳承，在《行事鈔》序中列舉如下各律師：法聰、道覆、慧光、洪理、曇隱、道樂、洪遵、道淵、道雲、道暉、法願、道洪、法勝、智首、法礪、基（？）。(31)列上法礪，大概由於他是道宣的前輩吧！最後一位基律師則不知是何人。道宣將這些律師的主張，均以古師云、古德云、律師云、師傳授云等來表示，引用他們的論說計有二十回，但記以「諸師異執」。不可否認地，道宣的戒學承繼他們的傳統，從完全揚棄那些說法，到部分贊同他們的意見，既而列他們為「四分律宗」歷代祖師之一員。在此意義下，道宣所述祖師之傳統已然固

定！依據元照的說法，「四分律宗」祖統說的定型化，可說是受禪宗教團燈史的影響。

(1)《續高僧傳》，卷第十二，〈釋慧遷傳〉（大正藏五〇，五二〇中—下）。
(2)同上，卷第二十一，〈釋洪遵傳〉（大正藏五〇，六一一中—下）。
(3)同上，卷第十二，〈釋寶襲傳〉（大正藏五〇，五二〇上—中）。
(4)同上，〈釋童真傳〉（大正藏五〇，五一七下）。
(5)同上，卷第二十六，〈釋智隱傳〉（大正藏五〇，六六八上）。
(6)同上，卷第八，〈釋曇延傳〉（大正藏五〇，四八九上）。
(7)同上，卷第二十一，〈釋慧光傳〉（大正藏五〇，六〇八上）。
(8)同上，卷第十五，〈釋義褒傳〉（大正藏五〇，五四八下）。
(9)同上，卷第二十一，〈釋洪遵傳〉（大正藏五〇，六一一中）。
(10)同上，卷第二十二，〈釋玄琬傳〉（大正藏五〇，六一七下）。
(11)同上，〈釋慧進傳〉（大正藏五〇，六一九上）。
(12)同上，卷第二十，〈釋靜琳傳〉（大正藏五〇，五九〇下）。
(13)同上，卷第二十二，〈釋智首傳〉（大正藏五〇，六一四上）。
(14)同上（大正藏五〇，六一四下）。
(15)同上，〈釋慧旻傳〉（大正藏五〇，六二一中）。

(16) 同上，卷第二十，〈釋僧徹傳〉（大正藏五〇，五九六上）。

(17) 同上，卷第二十二，〈釋慧旻傳〉（大正藏五〇，六二一下—六二二中）。

(18) 《四分律行事鈔》，卷上一（大正藏四〇，三上）。

(19) 同上。又《四分律行事鈔》，卷上二〈僧綱大綱篇〉第七言：「明化教，教通道俗。……二、就制教以明者，僧令懺悔改跡便止。」（大正藏四〇，一八中—下）；〈標宗顯德篇〉第一言：「今通括一化所說正文，且引數條，餘便存略。初中分二，前約化教，後就制門。」（大正藏四〇，四下）。

(20) 《四分律行事鈔》，卷上一（大正藏四〇，三上—中）。

(21) 同上（大正藏四〇，三中）。

(22) 同上，卷中四，〈懺六聚法篇〉第十六（大正藏四〇，九六中）。

(23) 同上。

(24) 同上，卷下四（大正藏四〇，一四九上）。

(25) 《律宗綱要》，卷上（大正藏七四，八下）。

(26) 同上（大正藏七四，九下—一〇上）。

(27) 《續高僧傳》，卷第二十二，〈釋慧旻傳〉（大正藏五〇，六二〇下）。

(28) 同上。

(29) 同上。

(30) 《律宗綱要》，卷下（大正藏七四，一六上）。

(31)《四分律行事鈔》，卷上一（大正藏四〇，三下）。

【1】指確定律宗根本主張、別於他宗的特異處並及行持的傳統。

第二節　四分律宗的發展

依凝然的《律宗綱要》卷上(1)和《律宗瓊鑑章》(2)的記載，隋末至唐初之間，研究《四分律》的有十至二十家，各各持不同的見解。

凝然把這些研究家大分為：

四分律義分三宗：相部宗、南山宗、東塔宗，三宗學者諍論不息。(3)

相部宗是指相州即鄴都（河南省彰德府）日光寺為據點，以唐法礪（五六九—六三五）為祖的一派；南山宗即陝西省終南山豐德寺為據點，以道宣（五九六—六六七）為祖的一派；東塔宗即住於長安崇福寺東塔，以懷素（六三四—七〇七）為祖的一派。此外道宣也在《續高僧傳》中，多處述及以并州（太原）大興國寺的法願（五二四—五八七）為中心的并部宗一派，其活動亦頗為顯著。

據凝然所說，分派的原因主要在於戒體論。也就是有依《律宗綱要》卷上，倡導「五緣戒體說」的法願：

法願、智首俱以教行為宗。(4)

依《薩婆多論》主張「色法戒體說」的法礪：

法礪律師止善為宗。(5)

倡導「圓教戒體說」的道宣：

南山律師淨戒為宗。(6)

依《俱舍論》倡導「色法戒體說」的懷素：

懷素律師戒行為宗。(7)

關於他們所主張之宗義的根本立場，解說如上。今擬對這四宗的興衰及其如何展開佈教線，作一考察。

一、相部宗

相部宗之祖法礪，最初依相州演空寺的靈裕出家，受具之後跟從靜洪學《四分律》，再往山西省大同縣恆州，從慧光門下的洪淵學律，以究其奧義，次又往江南學《十誦律》，再歸鄴都向道俗講《四分律》達四十餘遍。他的主要著作有折衷諸說的《四分律疏》十卷、《羯磨疏》三卷。他門下有高宗時活躍於河南省洛州的明導；赴東都（洛陽）講說《四分律》，把相部宗流通到黃河右岸一帶的曇光；在首都長安宣揚《四分律》而天下龍象雲集其門的道成。道成門下人才輩出，如南山系的文綱（六三六—七二七）、東塔宗之祖懷素、長安的滿意等。滿意於武德末年（六二六）從法礪學《四分律疏》，又講說歷時三十年，而將其學傳授予長安觀音寺的大亮。滿意門下龍象輩出，尤其嵩山（河南省）的定賓，由於開元年中（七一二—七四一）著《四分律》之註解書《四分律飾宗義記》，駁斥懷素的《開宗記》而聞名於世。凝然在《律宗瓊鑑章》謂：

> 西塔滿意律師，弘相部律，門葉繁多，互論宗旨。(8)

下文列記十六位弟子之名，在法藏律師的夾註中，記其為「華嚴香象」是件值得注意的事。大亮的律學傳予會稽的曇一（六九二—七七一）。曇一於浙江省的越州至吳會（江蘇省吳縣）一帶名聲頗高，《宋高僧傳》卷第十四記載其講律活動如下：

講四分律三十五遍、刪補鈔二十餘遍焉。江淮釋子受木叉者，非一登壇即不為得法。從持僧律，蓋度人十萬計矣。(9)

又《傳律圖源解集》上謂：

曇一門人繼連繁昌。荊溪湛然、清涼澄觀，並學律于曇一。一公弘相部、南山兩宗四分律法，於事鈔造發正記。(10)

然而〈曇一傳〉指出：

發正記中斥破南山，持犯中可見也。(11)

由此可知，雖然表面上看似承繼相部、南山兩宗，實際上他的目的是藉用《發正記》來舉揚相部宗。曇一的弟子中，有天台宗中興之祖荊溪湛然和華嚴宗第四祖澄觀之名，可知天台宗、華嚴宗也傳承相部宗之律學。曇一門下號稱有三千人，他們主要的活動地域，可以舉出的有浙江省的越州、湖州、杭州、台州，安徽省的宣州，江蘇省的蘇州、潤州、常州等地。

現在以相部宗的曇一為下限，依據諸律師之活動地域，敘述相部宗的流傳概況。此宗以鄴都即河南省彰德為中心，其佈教線一直北上到山西省北端的大同，再從此沿黃河南下開展到太原、石

州。在黃河流域，由河南省開封向西至嵩山、洛陽、宜陽，再由陝西省的長安到西方的岐州。中部一帶，從江蘇省的蘇州，沿著運河進入西北方的常州、潤州，再溯長江到以建康為中心的長江沿岸地帶，及浙江省即從杭州連結會稽路線那一帶。其他的佈教線還有沿長江連結湖北省的江陵、當陽二都市的周邊地區，由此可知傳播情況頗為隆盛。

二、南山宗

南山宗以陝西省長安南方之終南山為起點。道宣的學說始於唐高宗武德四年（六二一），在長安弘福寺師事通達《四分律》的智首律師學律。智首著《五部區分鈔》，比較各部的異同，而提出四分受體之說，此書係以慧光門下道雲的《四分律疏》九卷本為基礎，再詳加說明之作。《律苑僧寶傳》卷四謂智首門下眾多，特別有名的除道宣外，還有著《四分律疏》二十卷並講說四十遍的普光寺慧滿、莊嚴寺智興，以及集益都眾望於一身的益州福勝寺道興等人。《律宗瓊鑑章》(12)謂智首有二哲，即著《毘尼討要》以解釋《四分律》的玄惲，和著《行事鈔》的道宣。《毘尼討要》序裡說此書以《四分律》為主，不足部分採用諸部，其主張屬大乘。這些與道宣的立場相

同，所以可認為這樣解釋《四分律》是智首學派的特色。

道宣跟從慧顒律師[13]及智首律師學律，凡是有關律的解釋，不惜竭盡所能遍訪各地大德，期能正確無誤，直到貞觀二十年（六四六）隱遁於終南山，研律之心從未衰退。《宋高僧傳》卷十四的〈唐京兆西明寺〉道宣傳〉謂道宣：

受法傳教弟子可千百人，其親度曰大慈律師，授法者文綱等[14]。

道宣的弟子，在僧傳中有獨立傳記的只有文綱（六三六—七二七）以及附記的淄州（山東省）的名恪和安州（河北省）十力寺秀律師、京師崇聖寺靈崿而已。據這些傳記所示，文綱是南山系學者，但《宋高僧傳》卷十四和《律苑僧寶傳》卷五說文綱從相部宗正系的道成律師學律，而未言及就學於道宣。文綱的弟子中較有名的是淮南（江蘇省）的道岸（六五四—七一七），〈道岸傳〉說：

以江表多行十誦律，東南僧堅執，罔知四分，岸請帝墨敕，執行南山律宗，伊宗盛于江淮間者岸之力也。[15]

道岸是中宗的受戒師，受帝室一門的供養，管理洛陽長安諸寺，也曾留足跡於光州（河南省）到

會稽一帶。道岸的弟子越州法華山寺玄儼（六七五—七四一）於法華寺設戒壇，廣陵（江蘇省）到信安（浙江省）千里之間，受法僧俗超過萬人，連官府的高官也因同鄉之誼締結為法友，僧俗之間厚植堅強的道心。

前述大慈律師的傳雖未見於高僧傳，但在《律苑僧寶傳》卷五〈唐西明寺大慈律師傳〉中說：

> 師嘗撰事鈔記若干卷，自李唐至趙宋，有解事鈔者凡六十家，師其始也。(16)

就是說註解《行事鈔》的有六十人之多，大慈律師是創始人。《瓊鑑章》說《行事鈔》的註解者有「唐朝已來六十一家」。由此可知道宣的戒學，是透過這些人從長安傳到揚州（江蘇省），再到湖州（浙江省）、荊州（湖北省），終至流傳到中國南北各地。

在南山律的流傳史上，不能不提到鑒真（六八八—七六三）。他特別專心研究道宣的《行事鈔》、《注羯磨》、《量處輕重儀》，也著手研究法礪的《四分律疏》。受戒的弟子有四萬人之多，其門下弟子活躍於自揚州、長安、洛陽到遍及江南各地的主要城市。所以如果說由於他們的活動，把《四分律》普及到全中國，也並非誇大之辭。

自終南山發源之「南山律宗」的佈教線，長安以西是黃河上游陝西省鳳翔縣之南至岐州；東北

地區是北上黃河支流到山西、陝西省境的東方隰州；中部地區是自江蘇省江都的運河向東方下到蘇州，再南下盛行於浙江省湖州、杭州、越州等地，由此溯錢塘江到浙江省中部婺州，以江南穀倉地帶的文化都市為中心而開展出來。另一方面，溯長江而以湖北省荊州為據點的教團更擴及中國內地四川省蜀川，形成所謂「益都」的強力宗教團體。《宋高僧傳》卷十五〈唐京師安國寺如淨傳〉說到盛行的南山宗：

> 貞觀已來，三輔（陝西）、江淮（江南）、岷蜀（四川）多傳唱之。(17)

三、東塔宗

東塔宗之祖懷素（六三四—七〇七），在貞觀十九年（六四五）玄奘從西域歸國之際，師事玄奘學習經論。受具戒後，隨五律之宗師法礪專心學律，間或聞道成、道宣等之說，學習《行事鈔》和《四分律疏》，但他慨嘆各家說法都未盡全意，於是綴輯各家說法，於高宗永淳元年（六八一）著成《四分律開宗記》十卷。書中批判法礪古疏的十六項缺失，而確立自己的學說，稱它為「新章」，東塔宗於焉成立。

《傳律圖源集解》上記載，懷素有法頂、義嵩、如淨、澄楚四位弟子，但法頂就是法慎（六六六—七四八）之誤。單由史料上來看，法慎以外的幾位，不能認為是懷素的弟子，他們只是學系相同罷了。楊州龍興寺的法慎與朝廷高官們的交往關係很不錯，據云：

> 緇素弟子，北距泗沂，南踰嶺徼，望哭者千族，會葬者萬人。(18)

他的知名高足有會稽的曇一、閩的懷一、南康的崇叡、晉陵的義宣、錢塘譚山寺的慧鸞、洛京的法瑜、崇元，潤州鶴林寺的法礪、法海，淮揚的惠凝、明幽、靈祐、靈一等人。

懷素及其弟子及同學系者的活動地區，起於長安崇福寺，下至黃河流域，興盛於以洛陽的二都市為中心的北部地區。在中部即江蘇省長江兩岸的楊州與鎮江，再向東順著運河進入武進，這佈教線向浙江省南下，興盛於餘杭到會稽之間，更及於南方的福建省閩川流域。此外，又溯長江而上，以四川省成都的寶園寺為中心而擴展開來。

四、并部宗

前面已提及〈凝然傳〉中說到上述三宗對立且激烈爭論之事，道宣也認為三宗以外，山西省并州有并部師的存在，又懷素也於其著作《僧羯磨》之序，法願律師之下寫道：「并汾盛行」，

可知并部宗(19)的存在是很明確的事。據《續高僧傳》卷二十一〈法願傳〉的記載，法願（五二三─五六一）係西河（山西省汾州府）人，元照在《行事鈔資持記》上寫著：

道雲（疏九卷，抄一卷）、道暉（疏七卷）、法願（上三師並光門人）。(20)

所以可知法願也和道雲、道暉一同師事慧光。他由四部律本作義疏並研究異同，道宣對於他的學識評價頗高，謂：

得立破眾家，百有餘計，並莫敢當其鋒銳也。(21)

當時法願被稱為「律虎」，是律學的權威，著有《四分律疏》十卷、《是非鈔》二卷，均常被使用。嗣法弟子中著名的有道行、道龠，道行已屆八十高齡卻仍以法願的學說領導門生，道龠也是解行雙運的人。

由於法願和弟子們的傳道，從法願死後至懷素當時的百餘年間，并部宗的學統一直傳承下去，以山西省西北部黃河支流的并州和汾州為中心而展開。

上述四分律的各宗，於代宗大曆年中（七六六─七七九）在各地盛行。而法礪的舊疏派與懷素的新疏派爭論之表面化，及教團指導層之間不容易解決的情況，終於由代宗以帝王的威權期使兩

派融和。代宗於大曆十三年（七七八）下敕：

四分律舊疏、新疏，宜令臨壇大德如淨等，於安國寺律院僉定一本流行。(22)

於是相部、南山、東塔三宗的律師十四人集合僉議，採取新舊兩派的優點制定了《新僉定四分律疏》十卷，這個編輯工作成為中唐時代律宗劃時代的大事業。然而當時的佛教界還有很多人對這個結果極端不滿，如淨遂於建中二年（七八一）任宗主，判定新舊二家，結果決定順從學者的趣好。恰如僧傳所說，「二疏並行，淨之力也」(23)，這暗示著南山宗、并部宗與這個論爭無關。宋代的佛教史家贊寧也於《宋高僧傳》卷第十六〈釋澄楚傳〉說「至今東京（開封）三宗並盛」(24)，他明示三宗的存在，然未言及「并部宗」，所以贊寧時代「并部宗」因沒有好的繼承者，已從教團消聲匿跡。

而後「南山律宗」獨占中國佛教戒學。經由道宣的研究和對儀軌的整理，糾正大乘學者錯誤的戒律觀，確立了重視戒律者才是真正的大乘學者之基本立場，予以《四分律》和占大乘戒經首位的《梵網戒經》同等的地位，由此可看出道宣的戒律觀。

(1) 凝然，《律宗綱要》，卷上（大正藏七四，一一下）。

(2) 凝然，《律宗瓊鑑章》，卷第六（大日本佛教全書一〇五，二八頁）。
(3) 《律宗綱要》，卷上（大正藏七四，一六中）。
(4) 同上（大正藏七四，一一下）。
(5) 同上。
(6) 同上。
(7) 同上（大正藏七四，一二上）。
(8) 《律宗瓊鑑章》，卷第六（大日本佛教全書一〇五，二八頁）。
(9) 《宋高僧傳》，卷第十四，〈釋曇一傳〉（大正藏五〇，七九八下）。
(10) 重慶，《傳律圖源解集》上（大日本佛教全書一〇五，六六頁）。
(11) 《宋高僧傳》，卷第十四〈釋曇一傳〉（大正藏五〇，七九八中）。
(12) 《律宗瓊鑑章》（大日本佛教全書一〇五，三四頁）。
(13) 《續高僧傳》，卷第十四有「唐京師崇義寺釋慧頵」（大正藏五〇，五三一中）。
(14) 《宋高僧傳》，卷第十四，〈釋道宣傳〉（大正藏五〇，七九一上）。
(15) 同上，〈釋道岸傳〉（大正藏五〇，七九三下）。
(16) 慧堅，《律苑僧寶傳》，卷第五，〈大慈律師傳〉（大日本佛教全書一〇五，一七八頁）。
(17) 《宋高僧傳》，卷第十五，〈釋如淨傳〉（大正藏五〇，八〇一上）。
(18) 同上，卷第十四，〈釋法慎傳〉（大正藏五〇，七九六下）。

(19) 參照石井教道，〈四分律四宗論（特に并部宗に就て）〉（大正大學學報二四、二五合，昭和一一年一二月）。

(20) 元照，《四分律行事鈔資持記》，卷上一上（大正藏四〇，一七六下）。

(21) 《續高僧傳》，卷第二十一〈釋法願傳〉（大正藏五〇，六一〇上）。

(22) 《宋高僧傳》，卷第十五，〈釋圓照傳〉（大正藏五〇，八〇四下）。

(23) 同上，〈釋如淨傳〉（大正藏五〇，八〇一上）。

(24) 同上，卷第十六，〈釋澄楚傳〉（大正藏五〇，八一二上）。

第十章 《行事鈔》研究的進展

PDG

第一節 《行事鈔》研究的系譜

隨著唐代佛教的興盛，國家出資的佛教儀式也逐漸浩繁，國費負擔遽增，反之寺院所擁有的廣大莊園與享有免役權的僧尼增加，招致國庫收入銳減。教團的繁榮所引生的佛教徒的破戒行為均令人目不忍睹，導致有識之士嚴厲批評，追究惡事不遺餘力，其中最具體的是唐中葉的武宗（八四〇－八四六）斷然厲行會昌毀佛事件。

又，唐末僖宗（八七三－八八八）之世，黃河流域發生饑饉，窮乏農民的救濟成為緊要的社會問題。趁著社會混亂之際，乾符元年（八七四）王仙芝在河北南部發起暴動，翌年黃巢在山東西部舉兵呼應。二人率民兵掠劫華北一帶，攻陷洛陽、長安，黃巢就自稱皇帝，直至僖宗中和四年（八八四）被節度使李克用（五代後唐太祖）殲滅。黃巢之亂前後歷時十年之久，唐朝威信掃地，民意離反，哀帝天祐四年（九〇七）唐朝終於滅亡了。

在唐滅亡至宋建國（九六〇）的五十餘年間，華北有建都汴京（開封）或洛陽的後梁（九〇七－九二三）、後唐（九二三－九三六）、後晉（九三六－九四六）、後漢（九四七－九五〇）、後周（九五一－

九五九）五王朝興替的五代；華南則從唐末起各地群雄割據，他們不願附屬五王朝受支配，而由獨立藩鎮政府各自統治。群雄所據的各國是吳（江蘇）、南唐（南京）、吳越（浙江）、閩（福建）、荊南（湖北）、楚（湖南）、南漢（廣東）、北漢（太原）、前後蜀（四川）等十國。總之，在這個時代裡，有強烈的叛亂傾向，群雄不斷伺機作亂，政治局面持續不安。

本章所要探討的是自各律師迴避安史之亂、會昌毀佛、五王朝興替與一連串的華北戰禍，而向和平且經濟安定的淮水以南移動，並獲得統治階級門閥貴族的稱譽而從事佈教，他們道心堅固嚴持戒律的生活，終能取得為政者的歸依。時值爭奪霸權、賭注命運的不穩定社會，歷史記載中屢見嚴以律己的如法出家者備受尊敬，「明律僧」的活躍也是應這樣的時代要求而衍生的吧！

道宣以智首律師傳承之律學為基本觀點，著有《四分律刪繁補闕行事鈔》，形成四分分通大乘的律學，成為中國出家教團所依的律藏權威。道宣在世時，《行事鈔》就備受矚目，圓寂後依然流布於教界，對它的研究至今不絕。這是因為道宣把小乘的《四分律》會通大乘，並努力探求其原點，而這正是引起他人研究興趣之所在吧！

重慶在《傳律圖源解集》上傳述《行事鈔》的研究者有七十三家時說：

如《行事鈔》七十三家互作記解，自界他方俱致承奉。(1)

又宋代唐招提寺戒月改錄自慧顯集錄的《行事鈔諸家記標目》則說六十二家，而知仁的《鈔記》十卷是最初的《行事鈔》註解書，其註解說：

諸家著記以師為始，係所謂六十家之外矣。

靈澈的《行事鈔引源記》二十一卷也記載：

右一部，唐會稽雲門寺靈澈律師述，亦係六十家之外矣。(2)

所以，知仁、靈澈二師的著述都被看作是六十家以外的著作。又戒月舉列的六十二家中，道深《鈔記》與無外《行事鈔持犯四果章記》以外的六十家和凝然《律宗瓊鑑章》所舉的相同。江戶時代元祿二年（一六八九）慧堅撰述的《律苑僧寶傳》所列舉的六十家，顯然是繼承戒月、凝然的說法。境野博士也說，依本國（日本）學者所稱，此六十家是根據凝然的記錄。(3)

又據《律苑僧寶傳》，所謂的六十家是活躍於唐代到宋代的「明律僧」，由他們著作的性質來看，是忠實地繼承南山律的傳統，且相傳其著述在那個時代是廣被採用的。可見中世紀以後的教團雖然有濃厚的在家佛教性格，但三學之一的戒學，依然受到重視。同時能夠了解，透過日常威

儀作法來持續佛教命脈的護法立場必須堅持。今從各律師的學系及法系，將此六十家分類如後表：

(1) 大日本佛教全書，卷一〇五，十七頁。
(2) 大日本續藏經第一輯，第七十套第一冊，九十九。
(3)《支那佛教史講話》，下卷，七一九頁。

行事鈔六十家一覽表

律師名及其法系	生卒年代	弘律地域	撰述書名	出處
一、道宣律師門下				
(一)唐 西明寺大慈		京兆	行事鈔記	宋傳十四、標、名
(二)唐 玉泉寺恆景	六三四—七一二	荊州	同	標、名、律五
(三)唐 曇勝		同	行事鈔當陽記	同

（四）唐 融濟		蒲州（名）	行事鈔記	同
（五）唐 道深		泉州	同	同
（六）唐 崇福		湖州	行事鈔西河記	同
			律鈔科約四卷	義
			律鈔義記五卷	義
（七）唐 崇聖寺靈㟧		同（名）	刪補鈔決四卷或二卷	義
			記一篇、輕重訣	律五
			行事鈔記	標
（八）唐 智海		同	行事鈔記	名、標、律五
（九）唐 法琳		同	同	同
二、周律師門下				
（一）唐 開元寺道恆		蘇州	記十卷	瓊、名、標、律五

(二)唐 志明			今古記十卷	名、標、律五
			古今記	瓊
(三)唐 智蟾			圓成記十卷	瓊、名、標、律五
(四)唐 法儼		杭州	富陽記十卷	瓊、名、標、律五
(五)唐 法興		蘇州	支硎記	同、
(六)唐 開元寺曇一	六九二—七七一	越州	四分律發正義記十卷	宋傳十四
			發正記十卷	瓊、標、律六
			發正記	名
(七)唐 志相			會昌記	瓊、名
			會正記	標、律六
(八)唐 清法			闕要記十卷	瓊、名
			關要記十卷	律六、標
(九)唐 惟倩		潤州	集正記	瓊、名、標、律六

（十）唐 興寧寺義宣		常州	折中記	瓊、名
			折中記六卷	律六、標
（十一）唐 辨常		杭州	記六卷	瓊、名
			記七卷	律六、標
（十二）唐 慧超			記六卷	瓊、名、標
			記若干卷	律六
（十三）唐 大覺		杭州	鈔批十四卷	瓊
			華嚴記十四卷	名
			四分律鈔批十四卷	律六、標
（十四）唐 法華寺玄儼	六七五—七四二	越州	輔篇記六卷	義
			輔篇記十卷	瓊、名、標
			事鈔輔篇記十卷	律五
（十五）唐 禪定寺義威		杭州	鈔記六卷	義

			靈山記	瓊、名、標、律六
（十六）唐 招隱寺朗然	七二四—七七七	潤州	慈和記	瓊、名
			行事鈔古今決十卷	標、律六
三、道恆律師門下				
（一）唐 慧照寺省躬		揚州	順正記	瓊、名
			行事鈔順正記十卷	標、律六
（二）唐 通玄寺常進			通元記	瓊、名、律六
			通玄記	標
（三）唐 乾素			記六卷	瓊、名、標、律六
（四）唐 曇慶			記四卷	名、標、律六
（五）唐 雙林寺志鴻		蘇州	搜玄錄二十卷	瓊、名、標、律六
（六）唐 龍興寺清徹	—八一三	鍾陵	後堂記	瓊、名、標

			事鈔集義記二十卷	宋傳十六、標、律七
（七）唐　衡嶽寺曇清	—八一五		顯宗記	瓊、名、標、律七
			記	名
（八）唐　廣雄			記解	瓊、律七
			記	名、標
（九）唐　智瓘			記十卷	瓊、名、標、律七
四、亙文律師門下				
（一）唐　德圓		秀州	鈔	瓊
			記	名
			行事鈔記	標、律七
（二）後梁　全禮		同	長水記	瓊、名、標、律八
（三）唐　仲平		湖州	鈔記	瓊、標、律七

			記	名
（四）唐 開元寺丹甫		越州	鈔記	瓊、名、標、律七
五、慧正律師門下				
（一）唐 總持寺玄暢	七九七－八七五	京兆	顯正記 事鈔顯正記十卷	瓊、名 標、律七
（二）唐 從志		京兆	繼宗記	瓊、名、標、律七
六、玄暢律師門下				
（一）後梁 大善寺元表		越州	鈔義記五卷	瓊、標、律八
（二）後梁 西明寺慧則	八三五－九〇八	京兆	集要記十二卷	義、瓊、名、標、律八

七、慧則律師門下				
(一)後梁 慧密			上元記	瓊、名、標、律八
(二)後梁 徵猷			鑑鏡記	瓊、名、標、律八
(三)漢 千佛寺希覺	八六四—九四八	錢塘(律、標) 溫州(名)	增暉錄二十卷	義、 瓊、名、標、律八
八、守言律師門下				
(一)後唐 無外		杭州	持犯四果章記	名、標、律八
(二)後唐 景霄		杭州(律) 台州(名)	簡正記十七卷 同二十卷	瓊 名、標、律八
(三)宋 德殷		婺州	手鏡記	瓊、名、標、律八

九、法榮律師門下				
（一）宋 處雲		杭州	拾遺記三卷	瓊、名、標
			拾遺記	律八
（二）宋 擇梧		杭州	義苑記七卷	義、瓊、標、律八
（處雲的弟子）				
（三）宋 普濟		越州	集解記十二卷	瓊、名、標、律八
（四）宋 德明		昇州	正言記十卷	瓊、名、標、律八
（五）宋 天壽寺賢寧	九一九—九九九	京兆（標）	音義指歸三卷	名、標、律八
		杭州（名）		
十、宋 擇梧律師門下				
（一）宋 菩提寺允堪	一〇〇五—一〇六一	台州（名） 錢塘（標、律）	會正記十二卷 （標十三卷）	義、名

(二)宋 文博		溫州	簡正記	瓊、名、標、律八
(三)宋 崇福寺元照	一〇四八—一一一六	杭州(名)	資持記十二卷	瓊、名
		靈芝(標)	同十四卷	義
			同十六卷	標
十一、師承關係不明				
(一)後唐 覺熙		杭州	指忌記五卷	瓊
			指志記五卷	名、標、律八
(二)後唐 清儼		洪州	集義記	瓊、名、標、律八
(三)後唐 崇義		越州	鈔音訓	瓊、名、標
			記	律八
(四)後唐 立			鈔記解	瓊
			記	名、標、律八

下節擬依上表探討各地如何進行《行事鈔》的研究。

表中的「出處」的全名如下：

一、宋傳……《宋高僧傳》（大正藏五〇）。

二、義……《義天錄》（大正藏，卷五五）。

三、瓊……《律宗瓊鑑章》（大日本佛教全書，卷一〇五）。

四、名……《律宗新學名句》（大日本續藏第一輯第二編第十套）。

五、標……《行事鈔諸家記標目》（大日本續藏第一輯第七十套）。

六、律……《律苑僧寶傳》（大日本佛教全書，卷一〇五）。

第二節 道宣律師門下

屬於道宣律師（五九六—六六七）門人及法系的有大慈（京兆）、恆景（泉州）、曇勝（荊州）、融濟（蒲州）、道深（泉州）、崇福、靈愕、智海、法琳（湖州）等人，他們專心弘律的地域原在陝西省長安，後避華北戰亂沿河南下，而依湖北省長江北岸的荊州為根據地。更南下長江經由建

康，展開以潤州為中心的佈教線，再向東南方沿運河自浙江省湖州進入越州，引導僧俗的信仰，直至福建省清涼山附近的要港泉州，許多文化都市重視戒律的趨勢因此高漲，所示九名門人活躍的時期是在七世紀中至八世紀初。以下要討論道宣門下的弘律活動。

一、唐　西明寺大慈律師

凝然之《律宗綱要》云：

南山大師門人甚多，新羅智仁初作鈔記，大慈律師亦作鈔記。(1)

又，唐招提寺戒月在《行事鈔諸家記標目》中，舉古來註釋家六十二人，首先揭示智仁的《行事鈔記》十卷云：

右一部唐京兆光明寺智仁律師著，事鈔一出，諸家著記以師為始，係所謂六十家之外矣。

接著揭示《行事鈔引源記》二十一卷云：

右一部唐會稽雲門寺靈澈律師述，亦係六十家之外矣。(2)

又，戒月計數的六十家，即除前記二人，其首云：

行事鈔記未考記名及卷數

右一部唐京師西明寺大慈律師述。

慧堅撰《律苑僧寶傳》卷第五〈大慈律師傳〉云：

師嘗撰事鈔記如干卷，自李唐至趙宋，有解事鈔者凡六十家，師其始也。

贊曰：事鈔一出，而歷代貴之不翅若木難珊瑚，故解者多至六十家，而慈師為之首，其於毘贊祖教功茂矣。或曰：光明仁師亦作鈔記，而今以大慈為始何也。予曰：按舊記仁師不在六十家之數，而大慈居其首，今故遵之。曰：舊記何特逸仁師乎？不特仁師，如雲門澈公著引源記亦逸之，是知所列止六十人。此姑就其所知而記之也。(3)

《行事鈔》的註解者為六十家，是順從舊記之說以慈師為始。

然而並未發現和大慈律師有關的具體傳記，贊寧也說大慈是道宣親度的弟子，《宋高僧傳》卷第十四所見的〈靈崿（？）傳〉記載，乾封（六六六—六六八）年間，在西明寺參與道宣法席的靈崿曾親近文綱及大慈：

推究造義章之始，唯慈與崿也。(4)

由此不但可以知道大慈是精通道宣律學的第一人，也能理解前述的舊記之說。

又，重慶在其以凝然之說為基礎的著作《傳律圖源解集》上也說：

宣從登戒壇及當泥日，其間受法傳教弟子可千百人，其親度曰大慈律師。(5)

所以也能了解大慈之受重視，且道宣的律學必然是藉由大慈忠實的註釋而弘通，即如贊寧所說的，應視大慈為「造義章之始」者吧！奉唐高宗之敕，在顯慶三年（六五八）模仿祇園精舍結構而開創的義學中心——長安西明寺，是在武帝毀佛之際被破壞掉的。

(1)《律宗綱要》，卷下（大正藏七四，一六下）。
(2)《行事鈔諸家記標目》（續藏經第一輯第七十套第一冊）。
(3)《律苑僧寶傳》，卷第五（大日本佛教全書，卷一〇五，五四）。
(4)《宋高僧傳》，卷第十四（大正藏五〇，七九五上）。
(5)《傳律圖源解集》上（大日本佛教全書，卷一〇五，二四）。

二、唐 玉泉寺恆景律師

《唐大和上東征傳》裡稱恆景為荊州南泉寺弘景律師，而《宋高僧傳》卷第五則標「唐荊州玉

泉寺」恆景為傳。又，《律苑僧寶傳》第五謂「唐龍興寺恆景律師傳」，因諸傳不一致，今從《宋高僧傳》。

恆景(1)（六三四—七一二）起初隨道宣親度的文綱律師學律，後入玉泉寺，追隨智者大師從章安(2)承受止觀門，經常誦讀《法華經》。某年中，從道宣律師增受具足戒，證聖元年（六九五），奉敕與實叉難陀誦出《華嚴經》，則天（六八四—七〇五）、中宗（六八四—七一〇）年間，三度奉詔入內供養，為授戒師。傳法的上首有鑑真和尚等數名大善知識，可見他聲譽遠播之一般。相傳恆景講律達百遍，作為律僧，又是天台學者的他，真正的修為從著有《攝正法論》七卷、《佛性論》二卷、《順了義論》(3)二卷可以證明。因此，可推測他所著的《行事鈔記》是以天台圓教之理來解釋的。

(1)《佛祖統紀》卷第十、《三國佛法傳通緣起》、《律宗綱要》皆有「弘景」，但《宋高僧傳》卷第五則有「恆景」，故「恆景」才正確吧！

(2)《國譯一切經》史傳部十二（《宋高僧傳》卷第五）七五頁的註釋四云：「就章安之弟子道素學。《佛祖統紀》卷第十誤為就章安學」。

(3)《六學僧傳》卷第二十三（恆景傳）內有《順多義論》二卷。（續藏經第二輯第二編乙，第六套第五冊，四二〇）

三、唐　荊州曇勝律師

據《律苑僧寶傳》卷第五〈曇勝傳〉，曇勝為道宣的門人，受戒後，研究律藏雖已深入堂奧，仍親從道宣學《行事鈔》，其成果呈現為《當陽記》。他居住在荊州（湖北江陵縣），他的著作名為《當陽記》可能是因在荊州北方的當陽山（湖北宜昌縣）勤懇講律授戒。那時期大概是上元中（六七四——六七六），相當於禪宗神秀（——七〇六）在當陽山度門寺接引度化僧俗之時，這從同門律師的傳記可以推想得知。

四、唐　融濟律師

融濟是蒲州（山西蒲縣）崇福寺的律僧，除了《律苑僧寶傳》卷第五有簡單的傳以外，並未見有獨立的傳。不過《宋高僧傳》卷第十四〈釋玄儼傳〉：

> 迨於弱冠，乃從光州岸師諮受具戒，後乃遊詣上京，採賾律範，遇崇福意律師並融濟律師，皆名匠一方，南山上足，咸能昇堂睹奧。(1)

所以，很顯然是與道岸（六五四——七一七）同時代，是道宣門下的高足。從他的門下出現玄儼

（六七五—七四二）、鑑真（六八八—七六三）二大龍象就能了解融濟的學德是何等偉大了。鑑真從融濟學了道宣的《四分律行事鈔》、《四分律刪補隨機羯磨疏》、《四分律輕重儀》等(2)，可知融濟精通道宣的所有律學，而在蒲州勤講律學，並把他淵博的學問傾注在《行事鈔記》上。

(1)《宋高僧傳》，卷第十四，〈釋玄儼傳〉（大正藏五〇，七九五中）。

(2)《三國佛法傳通緣起》下（大日本佛教全書卷一〇一，二七頁）。

五、唐 道深律師

在《律苑僧寶傳》卷第五有其略傳。據云道深為道宣的弟子，體會了戒律的深義，遠至泉州（福建晉江縣）展開佈教線，活躍於講律授戒之舉。他所著《行事鈔記》很受重視，在泉州教團以律學的指南書而著名。

六、唐 崇福律師

《律苑僧寶傳》卷第五有〈崇福傳〉。據傳崇福是道宣的門人，受具足戒之後，廣於研究宗

教，尤其精通《行事鈔》。傳記中說他在湖州（浙江吳興縣）致力弘律，但從他著作的書名《行事鈔西河記》推想，「西河」是山西省汾陽縣的地名，於唐上元初（六七四），即道宣圓寂後七年，改稱西河縣。因此崇福在西河為門人講《行事鈔》，將專心弘律活動所得成果著成為書，推測其撰述時期應在上元元年以後，從他的傳記裡也可得知他的弘律活動自西河開展到湖州之地。義天錄(1)裡還傳他有《律鈔科約》四卷、《律鈔義記》五卷等兩本著作。

(1)《新編諸宗教藏總錄》，卷第二（大正藏五五，一一七三下）。

七、唐 崇聖寺靈崿律師

在《宋高僧傳》卷第十四、《僧傳排韻》卷第九六、《律苑僧寶傳》卷第五都可看到靈崿的傳記(1)，此三傳所傳內容大體相同。據傳，乾封年中（六六六—六六八），他在長安西明寺參與道宣的法席，或為求法益而親近文綱（六三六—七二七）及大慈。為恐後進者失卻道宣之意，就把道宣講解的內容收集起來著為「記」（《四分律刪補鈔決》四卷，或為二卷），以註釋道宣的《刪補鈔》。依《諸宗章疏錄》卷一記載，他著有《輕重訣》三卷(2)，《律苑僧寶傳》卷第五（靈崿

傳〉，則說他的兩種著作「記」一篇、《輕重訣》「並行于世」(3)，但此在《宋高僧傳》卷第十四云：

若然者推究造義章之始，唯慈與崿也。(4)

由於是最早的《行事鈔》註釋，被當時的教團所使用應是事實吧！

又，他的弘律活動在長安崇聖寺及《律宗新學名句》所傳的湖州兩處進行，可以了解道宣教學南下的情況。

(1)《宋高僧傳》卷第十四為〈唐京師崇聖寺釋靈崿傳〉。

(2)《國譯一切經》，（《宋高僧傳》卷第十四，〈靈崿傳〉），二八五頁之註五。

(3)《律苑僧寶傳》卷第五，〈靈崿傳〉（大日本佛教全書卷一〇五，五九頁）。

(4)《宋高僧傳》，卷第十四，〈釋靈崿傳〉（大正藏五〇，七九五上）。

八、唐　智海律師

《律苑僧寶傳》卷第五有〈智海傳〉。據其傳記可知他在道宣門下，著有《行事鈔記》，並以南山律宗系的學者身分活躍於湖州（浙江吳興縣）。

九、唐 法琳律師

《律苑僧寶傳》卷第五有法琳的略傳。凝然在《律宗瓊鑑章》裡也把法琳列為道宣的門人，因此法琳是以湖州的《行事鈔》研究家的身分，而致力傳承南山律，被認為是能著述如《行事鈔記》大著的學者。

第三節 周律師門下

在周律師門下，可列舉為《行事鈔》研究者的有十六名之多，而為其中心的周律師到底是什麼樣的人物呢?有關他的傳記，只在《律苑僧寶傳》卷第五有極為簡單的記載。今將全文揭示於下：

周律師者，未詳姓字生緣，澂照大師嫡子也。游刃律教，義解超越。後據大剎，闡揚宗旨，廣化四方，一時之豪賢，莫不欽仰。嗣法門人甚多，曰道恆、曰志明、曰智蟾、曰法

儼、曰法興、曰志相、曰清法、曰惟倩、曰義威、曰大覺等，皆能表率模範一世云。

如此而已，他在何處活動，有什麼經歷，一概不清楚。宇井博士云：「南山宗第二祖是周秀，依禮興律師受戒、學毘尼，後從道宣十六年，以智首之疏為圭臬，陶鍊數家，悉皆窮究，七十歲圓寂」(1)。《律宗瓊鑑章》裡即列舉道宣的弟子有文綱、名恪、弘濟、道岸、周、皎、一、深、智海、琳、曇勝、融濟、崇福、鏡源、靈崿、秀等，而言：

普是南山大師門人，略列少分也。厥中周律師為第二祖也。

即把他列為南山律宗的第二祖，這點在《傳律圖源解集》也同樣如此。

又前引《律苑僧寶傳》卷第五〈周律師傳〉所列舉的，只有前示十六名中除了義宣、慧超、辨常的十三師而已，所以這三名可能應列入別的系統。不過《律苑僧寶傳》所揭示的三師，〈義宣傳〉云：「請業于周律師之門」，在〈慧超傳〉云：「法嗣周律師」，在〈辨常傳〉云：「傳法于周律師」，所以這三人應認為是周律師系的門人。凝然在《律宗瓊鑑章》中云：

第三祖蘇州道恆律師，作記十卷。彼同門有志明律師（古今記主）、智螗律師（關戶記十卷）、法儼律師（高麗記十卷）、法興律師（支硎記主）、曇一律師（發正記十卷）、志相律師（會昌記主）、清法律師（關西記十卷）、惟倩律師（集正記主）、義超律師（新章記）、辨常律師

作記六卷、惠超律師作記六卷、大覺律師批鈔十四卷、玄儼律師輔篇記十卷、義威律師靈山記、朗然律師慈和記主，並是隨周律師受學戒律，研究精詳，作記釋鈔者也。

即把十六名都認為是周律師系統。

在周律師門下，生卒年代明確的有玄儼（六七五－七四二）、靈一（六九二－七七一）、朗然（七二四－七七七）三人，其他十三人則不清楚。可是，推測他們活躍的時期，大抵在安史之亂（七五五－七六三）後的混亂期，即七世紀後半到八世紀中葉之間。而在潤州（江蘇鎮江縣）研究《四分律》及《行事鈔》，以其所展開的地域為中心，大凡可列舉出如下各個都市：

首先在江蘇省有潤州（鎮江縣）、晉陵（武進縣）、支硎山（吳縣）、廣陵（江都縣），在浙江省有越州（紹興縣）、信安（衢縣）、會稽（紹興縣）、杭州（餘杭郡），在湖北省有當陽（當陽縣），在山東省有關要鎮（費縣），在陝西省有長安（長安縣）等，在如上廣泛的地域展開佈教線。

以下考察周律師門下的弘律活動。

(1)宇井伯壽，《支那佛教史》，八五頁以下。

一、唐 開元寺道恆律師

道恆的傳並不清楚，僅《律苑僧寶傳》卷第五有些許記載。據該記載云：

得法于周律師。師實漵照大師之嫡孫也。

他弘律的時期雖不確定，但依其弟子們的傳記推想，大概是八世紀前半期。他以律的權威者在蘇州開元寺舉揚宗乘，名振朝野，四方學徒雲集來歸，可見他學德的高深。在他指導下究徹戒律蘊奧、發表成果者有省躬、志鴻、常進、乾素、曇慶、曇清、清徹、智璀等傑出人物，全被列為六十家之一。由此一事可見道恆之律學是何等卓越，在各個傳裡都記載道恆著有《行事鈔記》十卷，因現在不存，內容不得而知。

二、唐 志明律師

志明的傳也在《律苑僧寶傳》卷第五有簡略的敘述，至於何時、何地活躍過，則不清楚。但無論如何，他以周律師系的律師而著有《行事鈔今古記》十卷，頗受當時佛教界的尊崇，所以是道宣教學的優秀繼承者，在教界舉足輕重。

三、唐 智蟾律師

《律苑僧寶傳》卷第五僅簡單傳述智蟾是周律師的門下，和志明相同，他的經歷並不清楚。據說他把《行事鈔》細分章節，註釋為《圓成記》十卷，這些應被視為周律師門下《行事鈔》研究情況的一部分。

四、唐 法儼律師

〈法儼傳〉也在《律苑僧寶傳》卷第五裡，可見到他是周律師的門人，和前者一樣，詳細情況不清楚。只知道他是浙江杭州府富陽的《行事鈔》研究家，著有《富陽記》十卷。

五、唐 法興律師

在《律苑僧寶傳》卷第五，只看到法興的略傳，說他是周律師門人。與法興同名者的傳記，在《宋高僧傳》卷第二十七〈興福篇〉有〈唐五台山佛光寺法興傳〉，《六學僧傳》卷第十、《僧傳排韻》卷第二十五也有同樣的內容。這些傳中記載法興是洛京人，誦習法華、淨名二經，持戒律

軌儀無違犯，太和二年（八二八）示寂，而未涉及《行事鈔》，所以這兩位法興該不是同一人。

那麼《律苑僧寶傳》中的法興，就是在蘇州講律的律僧，他在江蘇吳縣西南的支硎山研究《行事鈔》，而著其註釋《支硎記》。

緣此，《宋高僧傳》卷第二十七有〈唐蘇州支硎山道遵（七一四—七八四）傳〉，其中載有道遵於開元二十一年（七三三）從《行事鈔》六十家之一的周律師系杭州禪定寺義威律師受具足戒，並且「事報恩寺興大師，首宗毘尼傳教」(1)。此報恩寺即是支硎山的古剎，興大師可能就是指法興。他在支硎山報恩寺專心研究《行事鈔》並講律，因此把自己的著述冠上講律的地名而稱為《行事鈔支硎記》，這樣的解說應該沒有錯吧！

(1)《宋高僧傳》，卷第二十七，〈釋道遵傳〉（大正藏五〇，八七九上）

六、唐 開元寺曇一律師

曇一（六九二—七七一）出身於陝西省韓城縣，他的傳可見於《宋高僧傳》卷第十四、《全唐文》卷第五二〇、《唐文粹》卷六十二的〈越前開元寺律和尚塔碑銘並序〉、《六學僧傳》卷

五、《律苑僧寶傳》卷第六等。

曇一從少年時即勤於學業，年十五習《詩經》、《禮記》，十六歲只聽一次經論的講授即成為超越生死憂樂的神童。景龍（七〇七—七一〇）中出家受具戒，就隨當陽（湖北當陽縣）的曇勝律師（六十家之一）學《四分律行事鈔》。僧傳以「鑽木見煙，窺牆睹奧」(1)很巧妙地形容他的精進。

曇一對佛教學的熱情逐漸加深，開元五年（七一七）赴長安學毘尼藏、唯識、俱舍，並依住於安國寺的善無畏（六三七—七三五）受菩薩戒，因此有機會學習佛教基礎學，及自外來三藏學習密教與以之為基的戒學。又開元之初，從東塔宗祖懷素的門人法慎（六六六—七四八）學習懷素的《四分律疏》，在眾多弟子中名列上首，而精通東塔宗系律學。從此事來看，很明顯地，曇一所精通的不只是道宣的南山律，也透過法慎，而精通東塔宗系的律學。他涉獵中國古典的態度是「漁獵百民，囊括六籍」(2)，所以他解釋戒律大抵是立足於中國傳統思想。相傳曇一的勤勉與為人被中央、地方要人知曉，丞相燕國公張說、廣平之宋璟、尚書蘇環、兗國之陸象先、秘書監賀知章、宣州涇縣縣令萬齊融等，都與曇一締結師友關係。曇一不久即就任僧統，他就任僧統是至德（七五六—七五八）年間，正值安史之亂後的混亂期，佛教界則一片「緇徒慢法，罕率經教」(3)

的頹廢情況。僧傳云，此時唐國相、王公們在鎮壓越地之際，起用曇一以統率佛教界，而推舉他為該地僧統。這麼說來，僧統只不過是會稽地方的僧官而已。

當其時，即至德二年（七五七），華嚴宗澄觀（七三八－八三九）自曇一學南山律，乾元中（七五八－七五九）學相部律。再於自著的《華嚴經疏演義鈔》卷第五，引用東塔宗祖懷素之言來說明華嚴教學，這件事證明澄觀雖學相部、南山、東塔三宗之學，獨獨巧妙地接受懷素－法慎－曇一所傳承的東塔宗律學於華嚴教學之中。另曇一本身也講解《行事鈔》二十遍之多，看似南山宗系學者，但本質則傾向東塔宗吧！

僧傳中說明曇一的弘律活動云：

> 一聲振京華，道高吳會，布大慈以攝眾，修萬行以表儀。順風問道者，轂擊肩摩。函丈請益者，波委雲萃，虛受之量隨而演說，故前後講四分律三十五遍，刪補鈔二十餘遍焉。江淮釋子受木叉者，非一登壇即不為得法。從持僧律，蓋度人十萬計矣。(4)

這段敘述顯示他是會稽地區的戒律權威，享有盛名，開元二十六年（七三八）他被邀請為會稽開元寺主，敬慕曇一學德而聚集的弟子三千人，門下八萬人。其中列名的有越州妙喜寺常照、建

法寺法源、湖州龍興寺神玩、宣州隱靜寺道昂、杭州龍興寺義賓、台州國清寺湛然、蘇州開元寺辯秀、潤州棲霞寺昭亮、常州龍興寺法俊等傑出高僧。

曇一著有《行事鈔發正記》十卷，依〈曇一傳〉(5)所載，它是以大亮律師傳授的律學為根據。大亮律學的基礎是法礪律師（五六九—六三五）折衷各種說法而著成的《四分律疏》、《羯磨疏》，此事贊寧已明說。曇一以此法礪疏，檢討道宣《行事鈔》的結果，發現詳略同異故云：

明兩宗之蹐駁，發五部之鈐鍵。(6)

著《四分律發正義記》十卷。贊寧說此著對後學影響之大，如云：

後學開悟，夜行得燭。前疑泮釋，陽和解冰。佛日昭晰而再中，法棟崢嶸以高峙。(7)

而《行事鈔》六十家之一的贊寧本身亦云：

發正記中斥破南山，持犯中可見也。(8)

依此說顯見曇一是為舉揚相部宗著《發正記》。凝然亦云：

一公弘相部、南山兩宗律法，故於事鈔造發正記。相部律宗如此弘毅。

顯然，曇一之學系是向南山宗第二祖周律師學，但受相部宗系律學的影響也相當強大。緣此，

《傳律圖源解集》(9)對曇一的律學系統圖示如下：

法礪—道成—滿意—大亮—┬—鑑真
　　　　　　　　　　　└—曇一—┬—澄觀
　　　　　　　　　　　　　　　└—湛然

(1)《宋高僧傳》，卷第十四，〈釋曇一傳〉（大正藏五〇，七九八中）。

(2)同上。

(3)同上（大正藏五〇，七九八下）。

(4)同上（同，七九八中—下）。

(5)在〈曇一傳〉有載：「洎隋朝相部礪律師作疏十卷，西京崇福寺滿意律師盛傳此疏，付授亮律師，其所傳授一一依礪律師疏。」（大正藏五〇，七九八中）。

(6)同上（大正藏五〇，七九八中）。

(7)同上。

(8) 同上。

(9)《傳律圖源解集》上（大日本佛教全書卷一〇五，一〇頁）。

七、唐　志相律師

《律苑僧寶傳》卷第六有志相的略傳。據該傳，其出身地與為人一切不明，僅知是周律師門下，專心從事戒律研究，並註釋《行事鈔》而著有《會正記》。

八、唐　清法律師

清法也與前者同樣在《律苑僧寶傳》卷第六只有略傳。人稱為周律師門下之高足，傳說已領會《行事鈔》之旨要。在講律之餘著註釋《行事鈔》的《關要記》十卷。從《關要記》的書名推想，他應該是弘律於山東費縣西南關要鎮的「明律僧」。

九、唐　惟倩律師

與前者相同，惟倩在《律苑僧寶傳》卷第六也有略傳。他是周律師門下，住在潤州（江蘇鎮江

縣），據傳極究《四分律》之蘊奧，所以他註釋《行事鈔》的《集正記》充分反應出道宜「四分分通大乘」的思想。

十、唐 興寧寺義宣律師

義宣之傳，見於《宋高僧傳》卷第十五、《律苑僧寶傳》卷第六、《六學僧傳》卷二十等。據傳，義宣出身晉陵（江蘇武進縣），受具足戒之後，專心研究戒律，也精通佛教學及儒、老二家。天寶初（七四二），聽說揚州法慎律師（六六六—七四八）於淮甸二水之間宣揚懷素的東塔宗律學而從之修學，因通透教義，同參都隨從他，相傳法慎也讚歎他後生可畏。

義宣講說道宜《行事鈔》的同時，從周律師受業，明晰疑念，而著《行事鈔折中記》六卷。《折中記》書名的由來在《律苑僧寶傳》云：

> 蓋折中者，折慊融濟、靈崿、曇勝諸師之非，而中我之是也。(1)

《宋高僧傳》亦云：

> 蓋慊融濟、崿、勝諸師有所紕謬故也。使是非各盡其分，人免據宗而阿比，從此立稱耳。(2)

可知義宣自信自己的著述才是中正的。又據《宋高僧傳》卷第十四〈法慎傳〉載，義宣是東塔宗律學權威法慎的弟子，名列上首十三名之中，其著作《折中記》折慊融濟、靈崿、曇勝等道宣門下之非(3)。所以，義宣的律學立足於東塔宗之傳統是不容否定的。

正如法慎門下有會稽的曇一、閩川的懷一、慶雲的靈一等人才出現，他所住止的常州（江蘇省）以名士輩出聞名，像出現慧宣、德宣、義宣等三宣就是江表的美談。(4)

(1)《律苑僧寶傳》，卷第六，〈義宣傳〉（大日本佛教全書卷一〇五，一九六頁）。
(2)《宋高僧傳》，卷第十五，〈釋義宣傳〉（大正藏五〇，八〇〇中）。
(3)同上，卷第十四，〈釋法慎傳〉；卷第十五〈釋義宣傳〉（同，七九六頁下，八〇〇中）。
(4)同上（同，八〇〇中）。
※《行事鈔諸家記標目》做「義超」。

十一、唐 辨常律師

《律苑僧寶傳》卷第六有辨常的略傳。據傳他是周律師的門下，但出身地和經歷則不明瞭。只傳說研究律部，精通止作開制意旨，著有註釋《行事鈔》的《記》七卷。

十二、唐 慧超律師

慧超也與前者同樣在《律苑僧寶傳》卷第六有略傳。是周律師門下中出類拔萃的才子，由於他精通《行事鈔》而體會深義，所以著有註釋《行事鈔》的《記》若干卷。

十三、唐 大覺律師

大覺的傳見於《律苑僧寶傳》卷第六，但未提及他的出身地和經歷等。只知道他與其他律師一樣，深入研究律部，在杭州華嚴寺樹律幢，對四方雲集而來的門人講律，太極元年（七一二）著《四分律行事鈔批》十四卷被收錄於大日本續藏經(1)，所以可以得知他講律的內容。《行事鈔批》把道宣《行事鈔》分上中下三卷，再分類為三十篇，收錄為十四卷，各卷分本、末二卷計作為二十八卷。卷首寫著「四分律鈔講前加行方便卷第一」，可見有二次的講授筆錄，又有「江東杭州華嚴寺沙門大覺撰」，而在第十四卷末段記述：

唐太極元年夏五月十二日，於西京大莊嚴寺，略出義批，用臨機，不省虛庸，輒茲抄鈔。

所以能夠理解這表示華嚴寺是筆錄的場所。此事據《行事鈔諸家標目》謂「四分律鈔批一作華

嚴記十四卷」就可以證明。

再者關於《四分律行事鈔批》論述的情形，道宣在《行事鈔》序文，敘述上中下三卷之大綱，再云：

以十門例括，方鏡曉遠詮。

即分類作十門，但大覺則分類作六門。茲將其表示如下：

道宣《行事鈔》	大覺《行事鈔批》
1序教興意	1教起所因
2制教輕重意	2結集所由
3對事約教判處意	3分部時節
4用諸部文意	4律本翻譯時代不同
5文義決通意	5約藏教分齊
6教所詮意	6隨文判釋

7道俗七部立教通局意	
8僧尼二部行事通塞意	
9下三眾隨行異同意	
10引用正文去濫傳真科酌意	

如上表大覺在第一卷說「六門分別」，接著解釋道宣的序開頭的部分。第一卷末則用偈頌的形式表示三十篇：

標僧數非辨　戒網受師儀　安恣篇隨犯

六衣四鉢治　陀像設俗客　病雜沙尼部

而後依次解釋道宣在序中敘述的十門之義。再接著一句句解釋《行事鈔》之〈標宗顯德篇第一〉，及至戒法、戒體、戒行。第二卷是隨文判釋，由第一釋序開始，第二略釋三十篇名，到第三釋十門，在第三卷的前半以十門的重釋完結，再度作〈標宗顯德篇第一〉全文的註釋。自第三卷末進入〈集僧通局篇第二〉，將此篇的來意說明後再按《行事鈔》本文逐句解釋，及至第十四

卷末作《行事鈔》〈諸部別行篇第三十〉的註釋。

大覺在「六門分別」的第一門「教起所因」云：

攝濟群生，最初先制戒學者，戒為萬善初基，佛法之壽命。故經云，依因此戒得生諸禪定及滅苦智慧，若無此戒，諸善功德皆不得生，是以三乘學人，必由斯跡。

強調戒學的重要性，並說廣律制定之由來，是佛成道後十二年因須提那子而開始制戒，一一戒之制定亦「皆招生十利功德」。

第二門「結集所由」即說佛入滅時，弟子們的憂愁及大迦葉察覺有否定戒律的氣氛而說：

我等宜當結集法眼，無令法炬速疾磨滅，為未來世當作照明，紹三寶種，使不斷絕。

於是結合連同阿難在內的五百比丘眾結集毘尼藏。

第三門「分部時節」述說佛滅後一百年間，五師（摩訶迦葉－阿難－末田地－商那和修－優波毱多）次第傳授法藏，次說五部、二十部的分裂。首先述及《遺教三昧經》所傳的五部（薩婆多部著絳色衣，曇無德部著皂色衣，迦葉遺部著木蘭衣，彌沙塞部著青色衣，摩訶僧祇部著黃色衣）和《舍利弗問經》及《大集經》傳的五部。再依《異部宗輪論》說二十部之分裂，即自佛滅後百有餘年至第四百年初之間，終至分派為

二十部之多：

如是從上座部，離分成十一部。上來五部二十部中，今四分律，當三昧經曇無德部，舍利弗問經曇無屈多迦部，大集經曇摩毱多部，又二十部法藏部。

第四門「律本翻譯時代不同」云：

前雖戒法相傳，律本未至。或單羯磨，或別翻戒心。且被時機，未遑繁廣。後來三藏，方譯律文。西國五部，流暉此方，唯感四部。

這是敘述四大廣律的譯者及譯時。

第五門「約藏教分齊」即就《四分律》的教宗說：

諸師立宗旨者不少，敘教體者多家。統而言之，略有九家。……南山律師，用三輪為宗。

雖道宣用神通輪、說法輪、憶念輪之三輪為宗，而說「今此戒學後輪收」。他在經中述及：

前必現奇令信，信後說法，戒則不爾，約過則制，無待放光等六事，隨相事犯，即事易明，故曰三輪為宗。

又云：

若偏論此鈔宗旨，以法、體、行、相四法為宗。

然後說明「四分」的意義和「刪繁補闕行事鈔」一語的意義。

第六門是「隨文判釋」。六門分別中，除了第六「隨分判決釋」外，其餘五門所揭示的著者戒律觀是一見便分明的。

上述的六門分別中，在前五門展開了大覺對戒律之獨特見解。

(1) 大日本續藏經第一輯第六十七套第二冊

十四、唐 法華寺玄儼律師

玄儼（六七五－七四二）的詳細傳記見於《宋高僧傳》卷第十四。他在證聖元年（六九五）出家，住於浙江省會稽的若耶山懸溜寺，年及弱冠從光州（山東披縣）道岸受具足戒後，在長安研究戒律而遇到崇福寺的滿意律師及融濟律師，依其指導終於在城都享有盛名。後來遷到江左，專心研究《四分律》，著《行事鈔輔篇記》十卷(1)、《羯磨述章》三篇。僧傳謂此著「至今僧徒遠近傳寫」，可見是研究戒律的重要參考書，有洛陽紙貴之勢。

玄儼在越州（浙江紹興縣）法華寺「建置戒壇，招集律行」，專心教化僧俗及授戒，三十年間沒有離開此寺，可以想見法華寺戒律振興的狀況令人刮目相看。開元二十四年（七三六）玄宗頒布天下宣講《御註金剛般若經》之際，玄儼應都督河南元彥沖之請從事講述。僧傳描述當時的情況云：

遂闡揚幽贊允合天心，令盲者見日月之光，聾者聞雷霆之響，儼之演暢蓋有力焉。(2)

可見他對佛教教義的理解是多麼深入了。

敬慕玄儼的品德，前來請教的政府高官，據僧傳所傳主要有：

洛州刺史徐嶠、工部尚書徐安貞，咸以宗室設道友之禮。國子司業康希銑、太子賓客賀知章、朝散大夫杭州臨安縣令朱元慎，亦以鄉曲具法朋之契。開元二十六載，恩制度人，採訪使潤州刺史齊澣、越州都督景誠、採訪盧見義、泗州刺史王弼，無不停旗淨境稟承法訓。齊公乃方舟結乘，奉迎儼於丹陽餘杭吳興諸郡，令新度釋子躬授具戒。(3)

在此列名的政府高官皆為洛州（河南省）、泗州（安徽省）、丹陽（江蘇省）、吳興、餘杭、越州（浙江省）等地具有勢力的名門貴族，在他們的信望與經濟援助下，玄儼以越州法華寺為中心，授

戒和講律教化，頗使民眾歸信佛教，據云從廣陵（江蘇江都縣東北）至信安（浙江衢縣）千里之間，受法之僧俗超過萬人。

著名的門人有法華寺的曇俊與崇默、龍興寺的崇一、開元寺的智符、稱心寺的崇義、香嚴寺的懷節、寶林寺的洪霈、覺引寺的灌頂等。另有三千門人、五百弟子皆承般若深法，受毘尼密行，可知由玄儼所弘的南山律，以越州教團為中心，影響力波及廣大的地域。

(1) 關於玄儼之著《行事鈔輔篇記》①《義天錄》作六卷、②《律宗瓊鑑章》、《律宗新學名句》、《行事鈔諸家記標目》、《律苑僧寶傳》等作十卷。

(2)(3) 《宋高僧傳》，卷第十四，〈釋玄儼傳〉（大正藏五〇，七九五中－下）。

十五、唐 禪定寺義威律師

在《律苑僧寶傳》卷第八有義威的略傳。他也是周律師的門人，以西京禪定寺講律聞名，學徒從四面八方遠道來參列義威的講席，此時講律的內容應是《行事鈔靈山記》吧！

唐代曾在上元年間（六七四－六七六）與天寶年間（七四二－七五六）兩度稱國都長安為西京

(1)，所以參照其他律傳，義威活躍於禪定寺的年代可以推測是天寶初年。然而義威的著作名為「靈山」乃採自地名則事實，地理上靠近長安可能為靈山的地方有如下四處：（一）河南淇縣西北三十里；（二）河南羅山縣西南一百二十里；（三）安徽廣德縣南七十里；（四）浙江龍游縣南四十里等(2)，但不能確定何者為是。

(1) 參照諸橋轍次《大漢和辭典》卷十，二八六頁「西京」條。

(2) 參照商務印書館刊行《中國古今地名大辭典》，一三九六頁「靈山」條。

十六、唐 招隱寺朗然律師

朗然（七二四—七七七）之傳可見於《宋高僧傳》卷第十五及《律苑僧寶傳》卷第六。據傳朗然於開元中（七一三—七四一）出家，天寶初（七四二）依道光律師（六八二—七六〇）受具足戒，道光律師是道岸律師的弟子，專受持法華經，住止於杭州華嚴寺，而後從靈隱寺遠法師學《行事鈔》，再依曇一學各部派之精要。

肅宗至德二年（七五七），奉敕住慈和寺，上元中（七六〇—七六二）應刺史韋儇之請任招隱寺統

領。僧傳云：

> 即以其年講授之暇，著《古今決》十卷，解釋四分律鈔。(1)

著作應視為上元中，而相傳《古今決》是：

> 數十萬言，繁雜義例，條貫甚明，大行於世。(2)

《宋高僧傳》著者贊寧確曾讀過《古今決》，其云：

> 先列古人之義，有所不安，則判斷之，故號決也。決中自序，初依天竺威律師學習，復從遠、（晏）一二師也。凡戒壇則二十六登，皆為壇席之主。律鈔凡二十八過講。(3)

如所云，先列古人之義，若有不了解之處則以這些判斷，所以對研究《行事鈔》的人是很好的參考書。關於朗然的為人云：

> 有饋遺者，隨豐薄受而轉施悲信二田。(4)

至於他對教理則堪稱為「披文究義」的嚴謹學者。相傳高行的弟子有清浩、擇言，請益的弟子有御史中丞洪府觀察使韋償、吏部員外李華、潤州刺史韓賁、潮州刺史韋損、御史大夫劉暹、潤州刺史樊冕，都誠心歸依信奉。

關於朗然著《行事鈔古今決》十卷，在《律學新學名句》及凝然之《律宗瓊鑑章》皆稱為《慈和記》，所以戒月的《行事鈔諸家記標目》也稱「一作慈和記」，如前所述此《古今決》是在至德二年（七五七）至上元年間（七六〇—七六二）提出，應理解為奉敕住持慈和寺時所執筆的。

(1)《宋高僧傳》，卷第十五，〈釋朗然傳〉（大正藏五〇，七九九下）。

(2)《宋高僧傳》，卷第十五，〈釋朗然傳〉（同，七九九下—八〇〇上）。

(3)(4)《宋高僧傳》，卷第十五，〈釋朗然傳〉（同，八〇〇上）。

第四節　道恆律師門下

道恆律師是八世紀前半蘇州開元寺戒律的權威，其門下《行事鈔》的研究者輩出，有九師之多。凝然在《律宗瓊鑑章》云：

第四祖揚州惠照寺省躬律師，從恆律師受學戒律藏，作順正記解釋律鈔。彼同門有常進律師（通玄記主）、乾素律師（作記六卷）、曇慶律師（作記四卷）、志鴻律師（搜玄錄二十卷）、清徹律師（後堂記主亦名集記）、曇清律師（顯宗記主）、廣雄律師

亦作記解、智璀律師作記十卷，並稟道恆研詳宗旨。(1)

下按前記一覽表所列順序說明。

一、唐 揚州慧照寺省躬律師

省躬的傳記可見於《宋高僧傳》卷第十五、《六學僧傳》卷第二十三、《僧傳排韻》卷第一、《律苑僧寶傳》卷第七，但生卒年代皆不詳。據傳，他出身於睦州桐廬（浙江省金華），童蒙時就具有厭惡娑婆世界的強烈意識，雖非特別探究內典，而通達儒學，因志大言高，常令老宿驚嘆。投住聖德寺立志於佛道，傳說中宗景龍年間（七〇七—七一〇）奉恩得度(2)。「性靈天發，於毘尼道學如溫習」(3)，所以從開元寺道恆學律藏，很快就師資相契。若有執迷的人必予會見，而判其曲直，故被評為「義盡省躬，言到躬義無不盡也。其博宗律乘，扞禦師門也若此」(4)。傳說晚年赴揚州廣訓徒眾，斟酌古今之義，著《順正記》十卷，又著《分輕重物儀》作為別行。對此《分輕重物儀》，贊寧云：

沿襲十三章門條例，外加近世現有物之重輕，頗為要用。(5)

可見此著述被世間所重視的情形。門人有亙文等若干人，其中慧正律師是得法上首，在京兆西明寺振興律宗的傳統宗學。

二、唐 通玄寺常進律師

其傳見於《律苑僧寶傳》卷第七，出身地不詳。師事蘇州開元寺道恆律師，廣博窮究律書，尤精通《行事鈔》。曾經在道宣之師慧頵所住的蘇州通玄寺敷弘毘尼，所以他的著作《行事鈔通玄記》可視為在通玄寺講律的記錄。

三、唐 乾素律師

於《律苑僧寶傳》卷第七可見其略傳，姓字未詳。從開元寺道恆律師學律，對諸部毘尼精通無遺。只知著有《行事鈔記》六卷，其他不詳。

四、唐 曇慶律師

於《律苑僧寶傳》卷第七可見其略傳，曇慶也從道恆律師學習戒律，精通眾部，尤以專攻《四

分律》，位居戒律研究者中心而講授之，著《行事鈔記》四卷。

五、唐　吳郡雙林寺志鴻律師

傳記可見於《宋高僧傳》卷第十五、《六學僧傳》卷第十八、《僧傳排韻》卷第一、《律苑僧寶傳》卷第六等。志鴻出身於湖州（浙江省）下若（浙江省長興縣），在石門（江蘇省無錫縣惠山、白雲洞前）的響寺，即梁的靜林寺出家受具足戒，後赴都，在以道恆律師為中心的熱心研究者中，仔細地研究戒律。當時曇清著《行事鈔顯宗記》和省躬著《行事鈔順正記》，皆被視為《行事鈔》的權威，但在志鴻的眼中看來，則是：

慊先德釋南山鈔，商略不均，否臧無准，捕蟬忘後，補衰不完。(6)

志鴻於是整理大慈、靈嶍以下四十餘師所著鈔記的玄旨而著為《搜玄錄》二十卷。大曆中（七六六－七七九），《搜玄錄》一問世，華嚴疏主澄觀在《搜玄錄》卷首作序，大加讚嘆：

終南山四分律鈔搜玄錄序

京師大興唐寺沙門釋澄觀

尸羅曰淨戒，所以懲惡勵行，剋志貞節，淨無珠璧之玷，明有日月之照，開一極之平地，護萬德之崇墉也。自佛日西沉，玆風東吹，御七眾以迴建，應四依之挺生者，宣公當之矣。德動人天，學精內外，□□部之分派，陶均一源，提三藏之宏綱，垂範千□。文簡理詣，義圓事彰，得其門者，正覺如在。然把流申釋者，各盡其所之耳，未五百歲有姑蘇志鴻律師，乃宣門之輔嗣也。義自天假，文資學成，慨眾釋之詞枝，傷簡易之理翳，有斯錄焉。削謬瑩真，索幽致遠，燭之以誠例，鏡之以明文。索規賢規猷，截採截演，妄雲披於智月，義天淨於文星，搜揚古今，成一家之美。終南之風未泯，吳江之作長流矣。因造余門，進夫玄趣，得採賾佳致見乎深哀，輒題數行，以旌厥美，冀其後學知宗源之有歸焉。(7)

又，志鴻說《搜玄錄》之全名是《搜玄錄解四分律刪繁補闕行事鈔錄》，其所引用諸師列舉如下：

然文中所引，皆顯其名，解義不虛，事成馮〔憑〕據。智首律師鈔主取受。羯磨戒心輕重儀鍾樣戒壇經，並鈔主自撰。西明寺慈律師有記，文中云慈及西云者，並是蒲州融濟律師、泉州道深律師、南泉寺景律師、荊州曇勝律師。文云當陽者，是湖州琳律師、大善寺海律師、

崇聖寺靈嶼律師、光嚴寺崇福律師、越州法花〔華〕寺儼律師。文云輔篇者，是杭州花〔華〕嚴寺大覺律師、杭州靈隱寺辨常律師、常州興寧寺義宣律師。文云折中者，是杭州天竺寺義威律師。引云靈山及天竺者，是蘇州報恩寺興律師。引云支硎者，是越州開元寺曇一律師。引云發心者，是又立律師、潤州三昧王寺懷倩律師。引云集正及三昧王者，是杭州雙林寺清嚴律師。引云富陽者，是潤州慈和寺朗然律師。引云慈和者，是蘇州開元寺道恆律師。自餘或此文載下引義中，便出名位。或有見義而不得名，但錄其義而闕其名。上據有鈔記流行於世，自餘耳目未瞻者，莫知其數，依名引義，則表戒律相承耳。(8)

如《宋高僧傳》所載，志鴻撰述《搜玄錄》是把四十餘師的記鈔玄旨全部整理、收錄，引用各家說法時，明列該學說的說者，這給與《行事鈔》的研究者很大的方便，藉此也可充分了解志鴻為學的良心及身為律師一絲不苟的細心。

《搜玄錄》起初有二十卷，現存的只有四冊而已，即卷一與卷二以及殘冊部分有二卷。卷一與卷二是道宣之《行事鈔》卷上自〈標宗顯德篇〉第一起到〈集僧通局篇〉第二，卷二即〈集僧通局篇〉第二的〈自然界分齊〉中的蘭若界之說明為止。又，殘冊部分是《行事鈔》的〈結界方法

篇〉第六、〈安居策修篇〉第十一、〈自恣宗要篇〉第十二與涉及其後附加的〈迦絺那衣法〉。接著〈迦絺那衣法〉從《行事鈔》之〈隨戒釋相篇〉第十四的四波羅夷「盜人物中」註釋起到殺戒、妄語戒，再來就是簡單說明僧殘法的第三麤語戒為止。

以上是現存《搜玄錄》的內容。不過，道宣的說明懇切詳細，志鴻的則嫌過於粗略。因此《宋高僧傳》作者贊寧也批評志鴻的著作云：

> 然其解判不無所長，其如科節繁碎是其短也。(9)

述其特色可說是再恰當不過了。志鴻到一百零八歲仍努力弘律，世稱長壽大師，但其生卒年代則不明。

六、唐　鍾陵龍興寺清徹律師

在《宋高僧傳》卷第十六及《律苑僧寶傳》卷第七可見其傳。據傳清徹周遊律肆學習戒律，但無常師，偶聞道恆律師在蘇州開元寺化導，即師事之。憲宗元和八年（八一三）矢志研究戒律，「鳩聚諸家要當之說」(10)凡十年，終於完成了註解《行事鈔》的《行事鈔集義記》二十卷。傳說

在贊寧的時代豫章（江西省）、武昌（湖北省）、晉陵（江蘇省）的講士們皆多學此《集義記》，常依此而盛播南山律宗，由此可以想見它的水準是當時學界最高的。

七、唐 衡嶽寺曇清律師

在《宋高僧傳》卷第十五、《六學僧傳》卷二十、《僧傳排韻》卷第二十三、《律苑僧寶傳》卷第七皆見其傳，然而曇清的出身地則不明。從幼少容姿端正，負笈吳的北院道恆律師會下從省躬學習，之後留在南嶽化導徒眾。當時曇清解釋戒律有極出色的一面，依記載如下：

> 適會元和中（八〇六—八二〇）閬州龍興寺結界，時義嵩請（懷）素新疏傑出章流。因云：僧祇律云，齊七樹相去，爾所作羯磨者名善作羯磨，準此四面皆取六十三步等。如是自然界約令作法界上僧須盡集時，清遂廣徵難。(11)

這個事件經州、省上達天聽，下詔兩街會合南山等三宗，定奪取捨新舊二疏。結果，據兩街傳律大德所說，曇清的主張才是正確的。他的著作《行事鈔顯宗記》，其書名也可以解釋為是意圖讓曇清對戒律的正確解釋顯揚於天下。而他的著作能夠普及，則不外乎是有前述的背景。

八、唐 廣雄律師

關於廣雄律師，《律苑僧寶傳》卷第七裡僅有三行的略傳，族里不詳。夙發明智，登壇受具之後，自道恆律師受學，因精通戒律而顯名，據傳著有《行事鈔記》若干卷。

九、唐 智瓘律師

智瓘的傳在《律苑僧寶傳》卷第七裡也僅記三行。自道恆律師受學，涉獵諸部毘尼，尤其精熟《四分律》，依其觀點著有《行事鈔記》十卷。

以上九名「明律僧」都以江蘇省蘇州開元寺為中心，而昌盛了《行事鈔》的研究之風，他們的弘律活動至少是以居住地江蘇省揚州、浙江省衡山、江西省鍾陵等地為中心而展開。他們護持正法的精神廣傳到江西省豫章、湖北省武昌、江蘇省晉陵等教團，更向西擴展到四川省閬州，使道宣的戒學普及下去。

(1)《律宗瓊鑑章》（大日本佛教全書卷一〇五，一〇一一頁）。

(2) 道端良秀，《唐代佛教史の研究》，四一頁。
(3) 《宋高僧傳》，卷第十五，〈釋省躬傳〉（大正藏五〇，八〇二中）。
(4) 同上，卷第十五，〈釋省躬傳〉（大正藏五〇，八〇二下）。
(5) 同上。
(6) 同上，卷十五，〈釋志鴻傳〉（大正藏五〇，八〇一頁下）。
(7) 《四分律搜玄錄》，卷第一，一三五頁上（大日本續藏經第一輯第九五套第二冊）。
(8) 同上，卷第一，一三六頁上（同上）。
(9) 《宋高僧傳》，卷第十五，〈釋志鴻傳〉（大正藏五〇，八〇一下）。
(10) 同上，卷第十六，〈釋清徹傳〉（大正藏五〇，八〇六下）。
(11) 同上，卷第十五，〈釋曇清傳〉（大正藏五〇，八〇四中）。

第五節　亙文律師門下

關於亙文律師與其系統是在《律宗瓊鑑章》云：

第五祖惠正律師隨事省躬，研究演暢。彼同門有良推（異本璀）、亙文二英，發軫宗部講通不

倦。亙文授之德圓律師（[illegible]律師鈔）、仲平律師（亦作鈔記）、丹甫律師（亦釋鈔）也。德圓授之全禮律師（長水記主）也。(1)

但，僧傳等則不見有亙文之傳。亙文的門下可以列舉德圓、仲平、丹甫、全禮等四師。

一、唐　德圓律師

《律苑僧寶傳》卷第七，可以見到德圓律師的略傳。氏族未詳。他是亙文律師的弟子，活躍於秀州（屬浙江省嘉興縣治）講律，傳說與丹甫為法門伯仲。德圓受具足戒後，立志博究經律，最精通《四分律》，著有《行事鈔記》，得法弟子有全禮。

二、後梁　全禮律師

和前者一樣，在《律苑僧寶傳》卷第八只有略傳。全禮是德圓的弟子，通毘尼，學識傑出，頗為僧俗欽慕。由其著作名為《行事鈔長水記》推想，該書很可能是記述他在長水（河南省盧氏縣東南）講律的內容。

三、唐　仲平律師

在《律苑僧寶傳》卷第七裡，他的傳只有二行，出身地不詳。跟從亙文律師學戒律，對持犯開遮毫無疑滯之處。據傳他在湖州（浙江省吳興縣）專心講律，頗受教界重視。

四、唐 越州開元寺丹甫律師

在《宋高僧傳》卷第十六、《六學僧傳》卷第二十三、《僧傳排韻》卷第三十六、《律苑僧寶傳》卷第七等有他的傳，姓氏鄉里不詳。受具足戒後從亙文律師學戒律，他細心研究宗義的態度與嚴正的持律生活，獲得許多共鳴者，宛如吸住玄金的磁鐵一般，隨從他的教導。他講律於越州（浙江省紹興縣治），該地自曇一和玄儼以後就沒有良好的律學後繼者，因此威儀嚴正的丹甫就有名聲遠勝於前人之勢。當時，常住於會稽（浙江省紹興縣東南，亦稱茅山、衡山）開元寺的允文（八〇五—八八二）就在越州嘉祥寺（開成元年—八三六）、靜林寺（會昌三年—八四三）、大善寺（？）陸續開講相部宗之學說法勵疏二十七座、大經二十五座(2)，而令相部宗盛行。但丹甫的弘律活動卻能壓倒相部律的勢力，而開創了南山律復興的基礎。咸通（八六〇—八七四）末，他的弟子智章傳講其師的戒學，直至贊寧當時，其法嗣還在活動著。他著有《行事鈔記》。

以上有關亙文律師及其門下對《行事鈔》的研究，是弟子們以浙江省秀州、越州、湖州及湖南省長水等為據點而展開的，南山律因此頗為普及。特別是被稱為「律範淵府」的會稽一帶，原盛行相部宗，卻由於丹甫的努力，使僧俗轉而關心南山律，贊寧形容當時的情況為「草從風偃焉」。(3)

(1)《律宗瓊鑑章》，卷第六（大日本佛教全書卷一〇五，十一頁）。
(2)《宋高僧傳》，卷第十六，〈釋允文傳〉（大正藏五〇，八〇九上）。
(3)同上，〈釋丹甫傳〉（大正藏五〇，八〇八上）。

第六節　慧正律師門下

如上引凝然所說，南山律宗第五祖慧正律師師事省躬而研究演暢《行事鈔》，但慧正的傳卻不見於僧傳等。據《宋高僧傳》卷第十七、《律苑僧寶傳》卷第七記載，慧正的門下可以舉出玄暢、從志二人。

一、唐 總持玄暢律師

玄暢（七九七—八七五）的傳，可見於《宋高僧傳》卷第十七、《六學僧傳》卷第二十三、《僧傳排韻》卷第八十、《律苑僧寶傳》卷第七等。出身宣城（安徽省），九歲在涇邑水西寺由清逸上人教授經法，十九歲剃髮，二十歲在福州（福建省閩侯縣東北）兜率戒壇受具足戒，「聽採律科深得宗旨」，又逕「往越中求聞異說」。因為懷念長安西明寺道宣曾居住的舊院遺留許多毘尼的教蹟，而住止於慧正律師的法席。他的研究成果在國都裡展露頭角，成為「京城三學大德」，由於講律而名聲顯揚。會昌五年（八四五）武帝斷然廢佛時，兩街僧錄靈宴、辯章推玄暢為上首，著《歷代帝王錄》，上表論諫，但未被接納。宣宗大中年間（八四七—八六〇）許可復佛，玄暢入內舉揚法要，因其功績被任為內外臨壇大德。咸通年間（八六〇—八七四），懿宗欽仰玄暢的德行，欽賞厚賜。玄暢同時也被任命為追福院首領及總持寺都維那，不久轉任上座。玄暢之所以被中央提拔任命為僧官，很可能是因他的摯友尚書禮部侍郎崔沆(1)的推舉。據說玄暢講律六十座，以他「明律僧」的地位不但使道宣學說普及，也必定大大地影響了長安的佛教界，從這些傳中所

載「度法者數千人」(2)，欽賜「法寶大師」之號皆能得到證明。很可能因為他抱持者繼承道宜學說的正系這一信念，才把自己的著作名為《行事鈔顯正記》（十卷）。除此之外，他還著有《科六帖名義圖》三卷、《三寶五運》三卷。《律苑僧寶傳》裡舉出嗣續其法的人有元表、慧柔，至於玄暢系統中屬六十家者，則於下一節列舉元表、慧則兩律師。

二、唐 從志律師

在《律苑僧寶傳》卷第七只見其略傳，姓氏、出身地不詳。是西明寺慧正律師門人，據說他精通律藏，連一個字都不曾有疑問，可見理解之深。他極盡所能地研究與講律，僧俗人人敬仰。受法弟子有玄礪、彥偁（後梁蘇州破山興福寺）。傳說著《行事鈔繼宗記》若干卷。

玄暢、從志住止的西明寺，因有法相、律、華嚴、禪、密各宗的大德們所住止，能夠同時學習各種學說之故，正好能呈顯佛教研究中心地的景觀。尤其在與道宜有因緣的寺院，由於所藏戒律方面的典籍甚多(3)，玄暢、從志在慧正律師的指導下極究律學的奧義，方能完成《行事鈔》的研究。

(1)《舊唐書》，卷一六三；《新唐書》，卷一六〇。
(2)《宋高僧傳》，卷第十七，〈釋玄暢傳〉（大正藏五〇，八一八中）。
(3)參照小野勝年，〈長安之西明寺與入唐求法僧〉（佛教史學研究第十七卷第二號）。

第七節　玄暢律師門下

凝然在《律宗瓊鑑章》中云：

第七祖越州元表律師，稟律法寶著鈔義記五卷，彼同門有惠則律師，作集要記十二卷解釋律鈔。(1)

而《律苑僧寶傳》也這麼說。不過《宋高僧傳》卷第十六〈慧則傳〉末段的附傳，則不過是元表的略傳而已。依贊寧的記述，元表與慧則雖同時代卻是其晚輩才是，不過因元表的生卒年代不明，此處即從凝然之說。

一、後梁　越州大善寺元表律師

元表的傳可見於《宋高僧傳》卷第十六、《六學僧傳》卷第十八、《僧傳排韻》卷第四十六、《律苑僧寶傳》卷第八，姓氏未詳。對元表的人品或學問傾向有如下記載：

高義解，從習毘尼，兼勤外學，書史、方術無不該覽。(2)

很早就列席於長安西明寺玄暢的講肆以學習戒律。適逢廣明年中（八八〇－八八一）爆發動亂－黃巢之亂－避難於江表，在越州大善寺講說《南山律鈔》。此越州即如前所述因丹甫講律而成為南山律普及的中心地，所以元表講律，各郡的戒律研究者都雲集前來。由這樣的情形就可以了解，南山律的權威者元表，其學識與人品所獲評價之高了。僧傳裡以「每揮麈柄，聽者忘疲」(3)來描寫他講律的情形，可見他講律是憑廣長舌，使聽眾陶醉而聞名的。元表著有《行事鈔義記》五卷，號「鑑水闍梨」。其得法的門人有守言、清福等若干人。

二、後梁 西明寺慧則律師

慧則之傳見於《宋高僧傳》卷第十六、《六學僧傳》卷第二十、《僧傳排韻》卷第九十九、《律苑僧寶傳》卷第八。其中有把慧則當成梁（宋高僧傳）或後梁（律苑僧寶傳）的人，其實慧則示

寂的前一年（天祐四年—九〇七），唐滅亡改元為後梁，所以他的生涯大部分是在唐代過的。據傳，他出身吳郡崑山（江蘇省），與南山律宗第七祖元表同門。大中七年（八五三），十九歲出家於長安西明寺，同十四年（八六〇）二十六歲時在玄暢的法席複講，同年奉敕補為備員大德。咸通三年（八六二）二十八歲在崇福寺講《俱舍論》、《喪服儀》、《出三界圖》一卷，同七年（八六六）三十二歲就代理其師玄暢在祖院講律，同十五年（八七四）四十歲奉敕署為臨壇正員，於是成為名符其實的律學權威，在佛教界大展頭角。

廣明二年（八八〇）發生導致唐朝滅亡的黃巢之亂，關中極度不安，慧則於是避難到華州下邽（陝西省渭南縣北五十里）。而後於中和二年（八八二）到淮南，奉高公駢(4)之召止宿於法雲寺專心講律。在講律告一段落要回吳之際，辭卻刺史楊公的慰留，而掛搭於天台山國清寺。

乾寧元年（八九四），往明州（浙江省鄞縣東）育王寺，而撰有《塔記》一卷、《行事鈔集要記》十二卷(5)。五代吳越開國之祖武肅王錢氏命慧則在越州臨壇授戒。慧則曾閱覽大藏經兩遍，講《四分律鈔》七十遍，《俱舍》、《喪儀》、《論語》各數遍之多，他身為「明律僧」，其活動範疇廣泛，很明顯地皆以專心致志地講律為重心。入室弟子中以希覺最為優秀。

如上所述，元表、慧則二律師活動的時代，正值黃巢之亂前後，社會極度不安，長安的戒律研究及講律也無法順利進行，在不得已之下只好南遷。元表往越州，慧則是從下邽－淮南－天台山－明州－越州輾轉遷移，而在各地講戒以護持正法。《律苑僧寶傳》的〈慧則傳〉中贊云：「開元一公講刪補鈔二十餘會，招隱然公二十八會，則公今七十會，其用意勤矣。」可見講授《行事鈔》是隨著時代的發展愈受到重視。

(1)《律宗瓊鑑章》（大日本佛教全書卷一〇五，十一頁）。
(2)《宋高僧傳》，卷第十六，〈梁京兆西明寺慧則傳〉（大正藏五〇，八〇九中）。
(3)同上。
(4)《舊唐書》，卷一八二；《新唐書》，卷二三四下。
(5)《律苑僧寶傳》，卷第八，〈慧則傳〉中記述除此之外，尚著有《三界圖一卷》（大日本佛教全書卷一〇五，九四頁上）。

第八節 慧則律師門下

凝然在《律宗瓊鑑章》云：

慧則授之惠密律師（上元記主）、徽猷律師（集鏡記主）、希覺律師（增暉錄主），並是神解絕倫者也。(1)

此文傳述慧則將四分律宗的傳統學說傳授予慧密、徽猷、希覺三律師。以下依凝然之說敘述之。

一、後唐 慧密律師

只在《律苑僧寶傳》卷第八有他的傳，出身地和生卒年代不詳。他為人聰敏強識，比同輩傑出。跟隨慧則學戒律，不辭研究之苦，研究《行事鈔》尤其巨細靡遺。從此，他講律馳名教界，當時的出家者無不受過他的化導。同學雖多，而以弘制、從海、宗約、清遠等較為知名。他著有《行事鈔上元記》，從其書名推測，他講律是發生在後梁（九〇七—九二三）時代的上元（江蘇省江寧縣），而在此地撰著該記的。

二、後梁　徽猷律師

只能見傳於《律苑僧寶傳》卷第八，氏族出身不詳。受學於慧則律師，因統理南山律宗的宗旨，在戒律研究者之間頗受囑目。據傳，他在江西（長江中游南岸）建律幢時，負笈前來請教的學徒從四面八方聚集而來。他的著作《行事鈔龜鏡記》的「龜鏡」二字可以顯示，他頗以自己對《行事鈔》的註釋成為當時的範本名著而自負，大概也因為它是那樣的名著才會「學者爭傳習之」吧！

三、漢　錢塘千佛寺希覺律師

希覺的傳是見於《宋高僧傳》卷第十六、《六學僧傳》卷第二十三、《僧傳排韻》卷第九十、《律苑僧寶傳》卷第八，但生卒年代不詳。希覺出身溧陽（江蘇省宜興縣西）儒墨的家系。唐末黃巢之亂家財被剽掠，過著赤貧的日子，而受雇於給事中羅隱之家筆耕。二十五歲時，感歎以「立身出世唯此一生」，遂在文德元年（八八八）於溫州（浙江省永嘉縣）開元寺出家。龍紀元年（八八九）受戒後開始學習律部。當時又遭逢廣明年間（八八〇－八八一）關中喪亂，避難於江南，而有

機會得到掛錫天台山西明寺的慧則律師在戒學方面的指導。

慧則律師曾經著《行事鈔集要記》解釋南山鈔，但希覺對它並不滿意，而批判它為「古德妄相穿鑿，各競師門，留宕忘返」(2)。希覺堅信只有自己的著作能發揚中道光輝，使其師慧則的《集要記》增光，基於這樣的信念，他著作了《行事鈔增暉錄》問世。這部大作有二十卷之多，傳云「浙之東西盛行斯錄」(3)，可見其學術評價之高。

慧則律師沒後，希覺在永嘉（浙江省永嘉縣）專心講律，正值武肅王錢氏之季弟鏵任永嘉郡的地方長官，故得到很充分的照顧。雖然希覺曾遭到愚僧誣告，但經釋放後並未再被審問。此事件之後，希覺就遷徙到杭(4)（浙江省杭州）大錢寺。那時文穆王建造千佛寺邀迎希覺為寺主，並私下署贈「文光大師」號以厚遇他，當時聽聞他的名聲，從四方奔馳而來的學者雲集。

生於儒墨之家的希覺頗受中國傳統思想的影響。贊寧針對這一點說道：

> 覺外學偏多，長有易道，著會釋記二十卷。解易至上下繫及末文甚備，常為人敷演此經，付授于都僧正贊寧。(5)

是自稱由希覺付授《易經》。總之，希覺研究學問之精神到老都未見衰退，八十一歲還抄寫書籍

異本而不倦忘。希覺的著作除前面提過的以外，還有《擬江東讖書》五卷、《雜詩賦》十五卷、《注林鼎金陵懷古百韻詩》、《雜體四十章》等。

如上所述，慧則門下講律活動的展開是以浙江省、江蘇省向江西一帶為主。而從各律師著作的書名可以推察出他們對自己的作品都抱有絕對的自信，如以慧則為中心的入門弟子們對《行事鈔》的研究好像絕不容許他人跟進似的。

(1)《律宗瓊鑑章》（大日本佛教全書卷一〇五，十一頁）。

(2)《宋高僧傳》，卷第十六，（漢錢塘千佛寺希覺傳）（大正藏五〇，八一〇中）。

(3)同上（大正藏五〇，八一〇下）。

(4)《宋高僧傳》卷第十六作「杭」，而《律苑僧寶傳》卷第八則作「錢唐〔塘〕」。

(5)《宋高僧傳》，卷第十六，（漢錢塘千佛寺希覺傳）（大正藏五〇，八一〇下）。

第九節 守言律師門下

凝然在《律宗瓊鑑章》云：

第八祖守言律師稟法元表研尋宗旨。第九祖杭州無外律師隨事守言，習學律藏。彼同門有景霄律師（簡正記十七卷）、德殷律師（手鏡記主）並承守言詳覈律部。(1)

如上述，守言之學系列舉無外、景霄、德殷三律師，以下就依凝然所說敘述。

首先，守言律師之傳只能在《律苑僧寶傳》卷第八看到，其他僧傳則未見。

守言的出身地及生卒年代不詳。生性賢明，器量宏大。出家後聞元表在大善寺倡導法寶大師玄暢的戒學，而前去附屬於其法門成為弟子，是南山道宣的第八世孫。鑽研諸律部，在丹丘（浙江省寧海縣南九十里）闡揚道宣的宗旨，誘導學人。正如傳中所云「諸方仰之如泰山北斗」(2)，可見其人品和學識是丹丘佛教界第一。

《律苑僧寶傳》列舉守言的門人有無外、景霄、德殷、希迪、澂輝、弘敬、希玄等七人，但《律宗瓊鑑章》在此七人中只舉無外、景霄、德殷三人。總而言之，守言的這些門人都是繼承守

言學說的傳統，而把南山律普及後唐的佛教界。

一、後唐　無外律師

在《律苑僧寶傳》卷第八有略傳，生卒年代及住止的寺都不詳。杭州出身的無外，生性聰明悟機出眾，親炙丹丘的守言律師甚久，潛心律宗經典，探討深理。特別在《行事鈔》上精進，繼守言之後興隆宗風，僧侶們欣然從之。受法者有法榮、蘊琮、觀復、處洪、彥珍等人，都是著名的戒律研究者。無外著有《持犯四果章記》，以發表研究《行事鈔》的成果。是南山律宗的第九祖。

二、後唐　杭州真身寶塔寺景霄律師

在《宋高僧傳》卷第十六、《六學僧傳》卷第二十三、《僧傳排韻》卷第十七、《律苑僧寶傳》卷第八等有傳，但其生卒年代不詳。據傳，景霄是丹丘出身，起初師事在越州大善寺講《南山律鈔》的元表律師學習，因探悉守言闍梨正在故鄉丹丘化導，而欣然從之。此後又在金華的東白山（浙江省東陽縣東北十里亦稱太白山）獎訓初學者。此時自負博學，著有《行事鈔龜鏡記》

的江西徵猷律師，意氣風發地率領學僧們赴景霄的寺院，正值景霄講解《行事鈔》持犯方軌篇，因講授至為非凡，而再三讚歎不已。從此景霄在教界的聲望更為提昇。

景霄被武肅王錢氏召住臨安（浙江省杭州市）竹林寺，再於天成二年（九二七）赴北塔寺臨壇授戒，在杭州真身寶塔寺示寂。乾寧二年（八九五）撰著《行事鈔簡正記》二十卷(3)，現收錄在大日本續藏經中。贊寧認為以「簡正」為書名的主旨是「以思擇力故，去邪說而簡取正義」(4)而景霄自己也以「吳越國長講律師臨壇賜紫清涼大師景肖纂」(5)來顯示他毫無隱諱的自信。

又，關於本書撰者之名的問題，必須留意的是撰者名沒有統一。卷一以「景肖」，卷二、三、四、十以「景霄」，卷五、七、八、九、十一、十二、十三、十四、十五、十七為「景曹」，卷十六就用「景曾」，卷六則以「清涼大師」之名。依各個抄本明載，這或許是後梁龍德二年（九二二）(6)、後唐清泰元年（九三四）(7)、後晉天福三年（九三八）(8)屢經謄寫，傳寫之間產生的錯誤。

《簡正記》的目錄如下：

卷第一　初立章料簡

卷第二　次判釋科條　釋鈔題目一十一字

卷第三　釋鈔總序畢別序第一門
卷第四　釋別序第二門畢第十門
卷第五　從標宗篇畢受欲篇
卷第六　從羯磨篇畢結界篇
卷第七　從僧網篇畢師資篇
卷第八　從說戒篇畢自恣篇
卷第九　從名報篇畢釋相篇六趣音
卷第十　從七眾發戒章畢二不定戒
卷第十一　從三十戒畢九十戒中三十戒
卷第十二　從九十戒中三十一戒畢隨戒篇
卷第十三　從持犯篇首至第六優劣畢
卷第十四　從第七雜料簡門畢持犯篇
卷第十五　從懺六聚篇畢二之篇

卷第十六　從四藥篇畢諸雜要行篇

卷第十七　從沙彌篇畢傳通分(9)

景霄撰述《簡正記》的理由，在卷一的卷頭說：

自巨唐貞觀之後，製造章記四十餘家。而條貫極繁，篇軸兼盛。欲遍披討，難究源流。但景霄夙欽化緣，功承稟訓，輒簡諸多正義，編集成之。庶後學徒，俾其福用云爾。(10)

再於卷一以「立章料簡」詳說四項：

(一)能說的教主釋尊，由大小二乘的立場說三身；

(二)所說的教藏，以經律論三藏說明；

(三)說結集、五師（迦葉、阿難、末田地、商那和修、優波鞠多）任持，及五部二十部分裂的情況；

(四)四分律的翻譯及講律的由來。

在卷二說「判釋科條，廣辨教之文義」，即敘述《四分律》與《行事鈔》的分科。關於《四分律》說：

大僧戒本為初分，尼律下為第二分，安居犍度下為第三分，房舍犍度下為四分。(11)

次依道安法師所創的序分、正宗分、流通分的三分科法將《行事鈔》分為：

以總別兩序為序分，極宗已下二十九篇為正宗，諸部別行一篇，為勸學流通，其理不然。廣如別破，或依搜玄將三十篇為正宗。即無流通。今依顯正科為三段。前二與玄同，第三將後批文，為附囑流通分。(12)

再曰：

今既判三十篇，齊號正宗，須分兩意。前二十九篇是四分律師行四分之事正宗，第三十篇是四分律師行他部之事正宗，賓主二途條然分曉也。(13)

接著對「四分律刪繁補闕行事鈔　京兆崇義寺沙門釋道宣撰述」此一題名與撰號逐字逐句詳細解說。

第三卷就針對《行事鈔》卷頭的總序，即道宣所作的序文：

夫戒德難思，冠超眾象，為五乘之軌導。……（中略）……更以十門例括方鏡曉遠詮。(14)

以及別序開頭「第一序教興意」(15)作註釋。第四卷自別序的「第二制教輕重意」(16)到別序終了為止。第五卷以下依前記目錄所示，詳細註釋《行事鈔》三十篇。

三、宋 德殷律師

《律苑僧寶傳》卷第八裡僅有三行略傳，據該傳記載，生卒不詳，在婺州（浙江省金華縣治）受學於守言律師，精研戒律，馳名於當時的教界，著有《行事鈔手鏡記》，法嗣有處明、宗日二人。

以上所述是針對守言闍梨及其門下，即是以丹丘佛教界的第一人——南山律宗第八祖守言為中心的講律活動，其活動以丹丘、婺州、臨安為據點廣泛地展開，僧俗徹底持戒持律的生活顯而易見。他們以六十家之一研究戒律，其成果由各人的著書可以了解，至於景霄的《行事鈔簡正記》幸而至今尚存，從它能了解到當時研究戒律的水準已相當高。

(1)《律宗瓊鑑章》（大日本佛教全書卷一〇五，十一頁）。
(2)《律苑僧寶傳》，卷第八（同卷一〇五，九六頁）。
(3)傳記資料皆為「二十卷」，《佛書解說大辭典》及大日本續藏經所收《簡正記》則為十七卷。
(4)《宋高僧傳》，卷第十六，〈後唐杭州真身寶塔寺景霄傳〉（大正藏五〇，八一〇上）。
(5)《行事鈔簡正記》（續藏經第一輯第六十八套第一冊，五四）。
(6)同上，卷第十三（同上，四一〇）。

(7) 同上，卷第十六（同上，五一一）。
(8) 同上，卷第二（同上，八三）。
(9) 同上，卷第一（同上，五四）。
(10) 同上（同上，五四）。
(11) 同上（同上，七五）。
(12) 同上，卷第二（同上，七五）。
(13) 同上（同上，七六）。
(14) 《行事鈔》（大正藏四〇，一上—中）。
(15) 同上（同四〇，一下）。
(16) 同上（同四〇，二上）。

第十節 法榮律師門下

依凝然的《律宗瓊鑑章》載：

第十祖法北宋律師，隨無外通悟律藏。彼同門有德明律師（作正言記）、贊寧律師（音義指歸三卷）並法門之領袖

也。稟法于北宋。洞達宗致。有普濟律師集解記十二卷，解南山鈔。(1)

其中關於第十祖法北宋律師，依《傳律圖源解集》(2)上大唐之部所示師資法系圖示：「無外律師（第九代）—法北宋法榮律師（第十代）—處雲律師（第十一代）」，所以很明顯地法北宋律師就是指法榮律師。

法榮律師傳在《律苑僧寶傳》卷第八，據該傳，其姓氏、生卒年代不詳。其為人稟性穎敏，自出家就入列為無外律師弟子，學習戒品，探究諸部律藏之奧義。雖無外律師的弟子之外也有頗多英豪之士，但少有能出其右者。法榮既傳承其師的佛法奧義而為弟子，乃以名寺為據點發揮聲彩，故得僧俗敬仰。普濟、德明、洪信、文迺等龍象都出自其門，其中普濟、德明二人被列入六十家。

一、宋 **處雲律師**

《律苑僧寶傳》卷第八僅有三行略傳。族姓、生卒年代不詳，但在《行事鈔諸家記標目》(3)記載有「宋杭州處雲律師」，顯然他是在杭州（浙江省）從事講律活動的律僧。

在法榮律師的弟子中見不到處雲的名，但在《律苑僧寶傳》裡則合併有〈宋法榮、處雲二律師傳〉，並有「處雲律師得法于法榮律師」(4)的記載。他聰明穎悟，促使南山律宗發展，也撰述有《行事鈔拾遺記》一書。嗣法的首位是擇梧律師。

二、宋 擇梧律師

擇梧律師雖不能直接視為法榮律師的弟子，但因是處雲的弟子，所以也屬於法榮系統。《律苑僧寶傳》卷第八裡有擇梧的略傳。據該傳記載，擇梧是活動於杭州的律師，受法於處雲律師，對與南山律有關的諸書都極究其奧義，聲望遠播，學者對他都很敬佩。著有《行事鈔義苑記》七卷(5)，嗣法弟子有允堪、法明、惟則等人。以南山律宗第十二祖留名於法系。

三、宋 越州普濟律師

《律苑僧寶傳》卷第八僅有二行略傳。是法榮律師門人，講律於越州。生性才能出眾，律學研究成果優越，對於《行事鈔》之研究特別用心。著有《行事鈔集解記》十二卷。

四、宋　昇州德明律師

在《律苑僧寶傳》卷第八裡只有兩行略傳，生卒年代不詳。是法榮律師的弟子，住在昇州（江蘇省江寧縣），深通律部，超越同輩，《律宗瓊鑑章》記載他與處雲同學。著《行事鈔正言記》十卷。

五、宋　京兆左街天壽寺贊寧律師

其傳見於《佛祖統紀》卷第四十四、《佛祖歷代通載》卷第十八、《釋氏稽古略》卷第四《釋門正統》卷第三、《律苑僧寶傳》卷第八等。

贊寧（九一九－一〇〇二）出身浙江省湖州德清縣，後唐天成年中（九二六－九三〇）在杭州祥符寺出家，清泰（九三四－九三六）初年在天台山受具足戒。博究三藏，特別精通南山律，當時的人都稱呼他為「律虎」。佛學之外，還通儒老百家之書，且以文名展露頭角。自從得到吳越忠懿王的信任與推崇後，被推為吳越的監壇、副僧錄、兩浙僧統，因盡力興隆吳越佛教有功，受贈「明義宗文大師」之號。

宋定都汴京（開封），國力也充實了起來，制壓四鄰的形勢漸趨明顯，吳越王錢俶就在太平興國三年（九七八）五月，舉全境歸服於宋。太宗聞贊寧名聲，召於滋福殿種種下問，奏對稱旨，故賜方服及「通慧大師」號。從此贊寧甚得太宗的信任，做左街天壽寺主，咸平元年（九九八）被命為汴京右街僧錄，同二年任左街僧錄，四年示寂，年八十二歲。

贊寧以史學家及僧官的身分在學界和佛教界發揮其才幹，在戒律方面的研究則屬南山律宗的系統(6)。據傳他的《行事鈔音義指歸》三卷，在當時的教界頗為普及，可見他以律學權威馳名遐邇。

如上所述，南山律宗第十祖法榮律師與其系統的弟子五人，就在以杭州、越州、昇州、汴京為中心的南北各地進行戒律的研究，特別是《宋高僧傳》的著者贊寧本身以「明律僧」參與，留下繼承南山道宣戒學的傳統，而他著作中展現的獨特見解，更給予當時教界相當的影響，這在傳記裡可以充分了解。尤其值得注意的是，贊寧的出現，使江南的南山教學拓展到北地的開封，為黃巢之亂以後沉滯一段時日的長安西明寺的《行事鈔》研究，注入新生命。

(1)《律宗瓊鑑章》(大日本佛教全書卷一〇五，十一頁)。
(2)《傳律圖源解集》上(大日本佛教全書一〇五，十五頁)。
(3)《行事鈔諸家記標目》(續藏經第一輯第七十套第一冊，一〇一)。
(4)《律苑僧寶傳》，卷第八(大日本佛教全書卷一〇五，九九頁上)。
(5)《傳律圖源解集》上即是「十卷」(前引書，十五頁)。
(6)《望月佛教大辭典》卷四，四〇〇〇頁中云：「從榮之門輩出處雲(一說處恆)、贊寧、普濟、德明等」。又德田明本《律宗概論》云：「與希覺同受法於法榮」(五一七頁)。

第十一節 擇梧律師門下

今據凝然的《律宗瓊鑑章》及《律苑僧寶傳》卷第八，來考察擇梧律師及其門下的法系。前面已經敘述過，擇梧的弟子有允堪、法明、惟則等人，但在六十家榜上有名的僅有允堪一人。

一、宋 錢塘菩提寺允堪律師

其傳見於《佛祖統記》卷第二十九、《釋氏稽古略》卷第四、《律苑僧寶傳》卷第八。據傳允

堪律師（一〇〇五—一〇六一）出生於錢塘（浙江省），由天台慧思剃髮，進入擇梧律師之會下得度，博通各宗的學說，特別精通律部。傳云宋仁宗慶曆年間（一〇四一—一〇四八）在鄉里西湖菩提寺講律時，僧俗奔聚前來聽講。如道元禪師在《寶慶記》所述，宋代的寺院有律院、禪院、教院、子孫院四種，因專攻戒學的律院已被公認，所以他在那地方可能是講律授戒之外，還過著遵守戒律的佛法生活。慶曆、皇祐（一〇四一—一〇五四）以來，允堪在杭州大昭慶寺、蘇州開元寺、秀州精嚴寺等建戒壇度僧，祝延聖壽，或許這些寺院也帶有律院的性質吧！

允堪著有《行事鈔會正記》、《戒疏發揮記》、《業疏正源記》、《義鈔輔要記》、《教誡儀通衍記》、《淨心誡觀發真鈔》等，由於他註釋道宣的著作，世稱為十本記主，成為所謂「會正家」一派的大律師，是奠下宋代南山宗昌隆之基的逸才。在他之後，輩出靈芝律師元照繼紹其宗。嗣法的上首有擇其律師，著有《律宗行事儀》二卷。

二、宋 溫州文博律師

凝然在《律宗瓊鑑章》裡說，文博是「師承不勘」，而《律苑僧寶傳》卷第八裡則記載「溫州

有律師名文博，不詳姓氏，擇其律師之門人也」(1)。他在溫州（浙江省永嘉縣）講律，著有《行事鈔簡正記》，所知唯此。

三、宋 靈芝崇福寺元照律師

元照的傳見於《釋門正統》卷第八、《佛祖統記》卷第二十九、《佛祖歷代通載》卷第十九、《釋氏稽古略》卷第四、《律苑僧寶傳》卷第九等。據這些記載，元照是「嗣擇其律師南山十五世之孫也」(2)。出身浙江省杭州錢塘縣，最初依祥符（河南省開封縣）的東藏慧鑒律師出家，受具足戒後專學戒律，他常憂慮不得明師。當逢神悟謙法師在寶閣寺倡導天台教學，與擇瑛一同參謁。傳載初相見的情形說，「謙一見喜動眉睫，甚器之。師亦喜曰：此真吾師矣。」(3)在謙法師之下參學云：

> 請居座下，風雨寒暑，日行數里。謙每升講座，必待師至。或少後，眾以過時為請。謙曰：聽講人未至。其愛之若此，師欲棄所習而依隨之。(4)

此時謙法師云：

> 近世律道寢微，無人扶起。盍明法華以弘四分。(5)

然後向元照開示戒學的目標。元照即依師言博究諸宗，其學問是以戒律為基本，但因居住於錢塘（浙江省），自然就得到與天台諸師交流的機會，於是盡力以天台圓宗之意去推明南山的原意，所以他的戒學顯著地有台律兼修的觀點。此外，對淨土學說也展現他獨特的見解，如主張戒淨一致等，可見他有融會他宗的傾向。又這時期因受禪宗成立傳統說的刺激，律宗方面也有法明、懷顯的五祖說，守仁、允堪的七祖說，仁岳的十祖說等種種傳統說(6)，然由於元照在元豐四年（一〇八一）九月，撰著《南山律宗祖承圖錄》一卷(7)，才成立了四分律宗的九祖傳統說。正因有元照這類廣泛活動，致使南山律宗在開展上，留下引人注目的功績。

元照戒學的特質，在他著作的四十二卷《行事鈔資持記》裡充分顯現出來，但它與同門的允堪在說法上有不同之處，所以分別被稱為「資持宗」、「會正宗」。關於此事凝然在《律宗瓊鑑章》云：

> 元照律師做資持記等，門葉繁昌，受學彌廣，流行日下，號資持宗。與前會正二家並行，後代至今資持獨步。(8)

總之由於允堪、元照二人，律宗才大為繁榮，加速了《行事鈔》的研究步伐。現存的《行事鈔資持記》目次如下：

卷第一　「上一之一」序、釋行事鈔序　肖像十門（止第一丙）
卷第二　「上一之二」十門之餘
卷第三　「上一之三」標宗顯德篇第一
卷第四　「上一之四」集僧通局篇第二、足數眾相篇第三（別眾法附）
卷第五　「上一之五」受欲是非篇第四、通辨羯磨篇第五
卷第六　「上二之一」結界方法篇第六
卷第七　「上二之二」僧網大綱篇第七
卷第八　「上三之一」受戒緣集篇第八
卷第九　「上三之二」受戒緣集篇之餘（捨戒六念法附）
卷第十　「上三之三」師資相攝篇第九
卷第十一　「上四之一」說戒正儀篇第十

卷第十二「上四之二」安居策修篇第十一（受日法附）

卷第十三「上四之三」自恣宗要篇第十二（迦絺那衣法附）

卷第十四「中一之一」篇聚名報篇第十三

卷第十五「中一之二」隨戒釋相篇第十四（別釋四中第一戒法）

卷第十六「中一之三」隨戒釋相篇之餘（第二戒體第三戒行）

卷第十七「中一之四」隨戒釋相篇之餘（第四戒相中四波羅夷）

卷第十八「中一之五」隨戒釋相篇之餘（四波羅夷之餘）

卷第十九「中二之一」隨戒釋相篇之餘（十三僧殘二不定）

卷第二十「中二之二」隨戒釋相篇之餘（三十捨墮中自初戒至十五戒）

卷第二十一「中二之三」隨戒釋相篇之餘（三十捨墮中自十六戒至終）

卷第二十二「中三之一」隨戒釋相篇之餘（九十單提中自初戒至十四戒）

卷第二十三「中三之二」隨戒釋相篇之餘（九十單提中自十五戒至三十七戒）

卷第二十四「中三之三」隨戒釋相篇之餘（九十單提中自三十八戒至六十四戒）

卷第二十五「中三之四」隨戒釋相篇之餘九十單提之餘提舍尼百眾學

卷第二十六「中四之一」持犯方軌篇第十五

卷第二十七「中四之二」持犯方軌篇之餘

卷第二十八「中四之三」懺六聚法篇第十六

卷第二十九「中四之四」懺六聚法篇之餘

卷第三十「下一之一」二衣總別篇第十七

卷第三十一「下一之二」二衣總別篇之餘

卷第三十二「下一之三」二衣總別篇之餘

卷第三十三「下二之一」四藥受淨篇第十八

卷第三十四「下二之二」四藥受淨篇之餘

卷第三十五「下二之三」鉢器制聽篇第十九房舍五行調度眾具法附

對施興治篇第二十

卷第三十六「下三之一」頭陀行儀篇第二十一

卷第三十七「下三之二」僧像致敬篇第二十二（造立像寺法附）

卷第三十八「下三之三」訃請設則篇第二十三

卷第三十九「下三之四」導俗化方篇第二十四

主客相待篇第二十五（四儀法附）

卷第四十「下四之一」瞻病送終篇第二十六

諸雜要行篇第二十七（謂出世正業比丘所依法）

卷第四十一「下四之二」沙彌別行篇第二十八

卷第四十二「下四之三」尼眾別行篇第二十九

諸部別行篇第三十(9)

元照在序文中云：

歷觀往古述作，凡五十餘家，各謂指南，俱稱盡理。然今所立頗異昔傳，故於卷首略標五例。(10)

這是指解釋《行事鈔》時，頗自信於不是只沿襲傳統的解釋，而能獨樹一幟。而他對自己的解說

「頗異昔傳」的獨特性，用五個項目解說南山律宗的標準要綱，其五個立場如次：

一曰定宗、二謂辨宗、三敘引用、四明破立、五示闕疑。(11)

第一定宗為鑑別三藏之宗的優劣。餘家依俱舍或薩婆多論師的實宗之意，解釋假宗之曇無德部的四分律宗，則犯「宗骨顛倒理味差僻」的謬誤。故為了後學必須改正他們所說的教義。因此需要：

〔言教則〕唯歸律藏，語行則專據戒科，決持犯之重輕，建僧宗之軌範。(12)

即認為重要的課題是應該專依於律。

第二辨宗即辨別小乘教薩婆多部之實法宗、過分小乘教的曇無德部之假名宗、終窮大乘教的法華涅槃之圓教宗，四分律宗則屬假宗：

深有兼淺之能，故旁收有部，教蘊分通之義，故終會圓乘。(13)

第三引用是敘述引用的文獻，古人對引用文獻沒有一定的法則，只是：

或全寫經綸，或具錄祖乘，或汎列儒書，或多援字解。(14)

這些大多乖背《行事鈔》的本旨，污穢真宗。因此註釋《行事鈔》時，引用經律論三藏、道宣的

著作類、儒書等而立下如後的方針：

但撮要示之，令知所出。及論字體多從義訓，兼復通依眾典，不必專據字書。(15)

第四破立即有破古釋「慈訓遠流，傳迷彌眾，考教義則綱領俱喪」的誤謬，而顯現正義的態度是：

略指使理有所歸，逐事爭鋒甚非今意。(16)

第五闕疑是因為《行事鈔》「詞簡事周」，淺識寡聞者很難通曉，故云：

但標曰未詳，或且俱存眾說，或擬尋文據，或俟後講磨。(17)

凝然也曾指出，以前五項用心考察《行事鈔》而註解的《資持記》比《會正記》還受歡迎，那是因《資持記》的註解，是細緻入微學究性的精心著作，對研究《行事鈔》的人來說，是第一流的參考書，這是它成為洛陽紙貴的名著之因。

此外元照還著有《戒疏行宗記》二十一卷、《業疏濟緣記》二十二卷，在律宗教學史上建立輝煌的金字塔，傳說他平生常言「生弘律範，死歸安養。平生所得唯二法門」(18)。他盡力弘宣律宗，留下趙宋時代樹立淨土教學的功績。他留下許多著述不外乎基於「化當世無如講說，垂將來

莫若著書」(19)的堅決信念。

如上考察，自擇梧一門的活動時期始，四分律宗與天台教學的接觸才漸多起來，而以天台圓教立場解釋戒律，在戒律思想史上帶來嶄新的開展，是值得注意的事。擇梧門下弘通戒學的地域，以浙江省秀州、杭州、溫州、雷峰、錢塘，江蘇省蘇州等為主，藉由講律及授戒，對僧俗兩眾灌輸持戒持律宗教生活的真正價值，因此才振興了幾將衰微的南山律宗的命脈。

(1)《律苑僧寶傳》，卷第八（大日本佛教全書卷一〇五，一〇〇頁）。

(2) 同上，卷第九（同，一〇三頁）。

(3) 同上（同，一〇三頁）。

(4)(5) 同上（同，一〇三頁）。

(6)《律宗新學名句》卷下舉出如下諸說。「諸師立祖不同」。

甲、三衢法明律師立五祖

一波離、二法正、三覺明、四智首、五南山。

乙、雲谿仁岳法師立十祖

一法時、二法正、三覺明、四法聰、五道覆、六慧光、七道雲、八道法、九智首、十南山。

丙、錢塘守仁法師立七祖

一波離、二法正、三覺明、四法聰、五智首、六南山、七增輝記主。

丁、天台允堪律師立七祖

一波離、二法正、三覺明、四曇諦、五法聰、六智首、七南山。

戊、餘杭元照律師立九祖

一法正、二法時、三法聰、四道覆、五慧光、六道雲、七道洪、八智首、九南山。

己、錢唐〔塘〕懷顯律師立五祖

一法正、二法聰、三道覆、四智首、五南山。（續藏經第十套第四冊三四二）。

(7)《芝園遺編》，卷下（續藏經第十套第三冊，二八五）。

(8)《律宗瓊鑑章》（大日本佛教全書卷一〇五，十三）。

(9)《四分律行事鈔資持記》，卷一（續藏經第六九套第一冊，六九—七〇）。

(10)(11)(12) 同上（大正藏四〇，一五七中）。

(13)(14)(15)(16) 同上（大正藏四〇，一五七下）。

(17) 同上（大正藏四〇，一五八上）。

(18)《佛祖統紀》，卷第二十九（大正藏四九，二九七下）。

(19)《律苑僧寶傳》，卷第九，〈元照傳〉（大日本佛教全書卷一〇五，一〇四頁）。

第十二節　師承關係不明的律師

凝然在《律宗瓊鑑章》云：

覺熙律師作指志記五卷，清儼律師造集義記，崇義律師述鈔音訓，立律師作鈔記解，此之四人師承可檢。(1)

《律苑僧寶傳》也有上面四人獨立的傳，但毫未提到師承關係。然此四人都是活躍於五代後唐（九二三－九三六）的律師，凝然也是介於南山律宗第九祖無外律師與第十祖法榮律師之間的人物，所以應該認為是同時代的律師吧！

今依《律苑僧寶傳》卷第八(2)揭列四人傳記的全文如下：

一、後唐　覺熙律師

杭州律師覺熙，未詳其姓氏，學行高邁，名播緇林，作事鈔指志記，乃六十家之一也。

二、後唐　清儼律師

洪州清儼律師，才慧不群。博達律部，特粹事鈔，著為集義記，發其幽賾。師亦六十家之一也。

三、後唐　崇義律師

越州有律師，名崇義。既持律範，尤於事鈔有所深造，因述記以解之，行于時。師亦六十家之一也。

四、後唐　立律師

立律師者不知何許人。博學多識精於毘尼，聲名炳著。著事鈔記若干卷。乃六十家之一也。

總之，這四人因著有類似《行事鈔》註釋書的大作，所以成為杭州（浙江省治）、越州（浙江省紹興縣治）、洪州（江西省南昌縣）的戒律學權威，當然就被教團所重視。更何況作為六十家之一，又是僧傳上列名的人物，他們身為南山律之研究者，其著述想必是「行于時」的。

(1)《律宗瓊鑑章》（大日本佛教全書卷一〇五，十一頁）。

(2)《律苑僧寶傳》，卷第八（同，九七頁）。

以上是以六十位《行事鈔》研究者的傳記為中心，考察它的周邊。蓋此六十家說的成立是因受北宋真宗景德元年（一〇〇四）撰述的《景德傳燈錄》及仁宗嘉祐六年（一〇六一）契嵩（一〇〇七—一〇七二）撰述的《傳法正宗記》等禪宗傳燈說的影響，在律宗也開始有種種傳統說的主張。北宋哲宗紹聖元年（一〇九四）惟顯所編集的《律宗新學名句》卷下，載有「前代章記解釋事鈔共六十家」(1)，且列記了六十家之名，可見惟顯的時期就以六十家為定說而傳承下來。

在六十家之中，各自撰有《行事鈔》的註釋書，來維持道宣以來的戒學傳統，但到了宋代則被當時的佛教特色，即教、禪、淨、律四宗兼學的宗風壓了下去，《行事鈔》的解釋也因受種種因素影響，而將出家教團的生活規範，賦予適應時代的解釋，這從他們的傳記中可以體會到。

傳說《行事鈔》在唐高祖武德九年（六二六）完成初稿，貞觀四年（六三〇）以及貞觀八年（六三四）重修而完成(2)。據六十家說，《行事鈔》的研究是在道宣門下的大慈律師時就開始了。即如上述乾封（六六六—六六八）年中在西明寺道宣法席下的靈崿親近文綱與大慈的記載，就知道道宣生前其門下間已進行《行事鈔》的研究，而目前所知大慈是留下名字的第一人。今將六十位

律師從事弘律活動的地域以省別分示如下：

陝西省	長安　京兆　下邽
山西省	蒲州　西河
山東省	關要鎮
河南省	汴京　祥府　長水
安徽省	淮南
江蘇省	揚州　廣陵　潤州　鍾山　上元　昇州　建康　常州　晉陵　支硎山　蘇州　南嶽
浙江省	湖州　衡山　秀州　杭州　臨安　富陽　錢塘　雷峰　會稽　越州　明州　天台山 丹邱　金華　婺州　信安　永嘉　溫州
湖北省	荊州　當陽山
江西省	洪州　鍾陵
福建省	泉州
四川省	閬州

第十一章　菩薩戒在中國的開展

PDG

第一節 大乘思想研究的萌芽

關於中國大乘思想的形成，因為已有許多卓越的研究成果公諸於世(1)，所以在此試由這些前輩的業績，來探究大乘思想的開展。

正如橫超博士所指出，中國大乘思想的萌芽，可說是始於鳩摩羅什的譯經。在《中論》、《百論》、《十二門論》、《大智度論》、《法華經》、《阿彌陀經》、《維摩經》等諸經論，經羅什譯出介紹予中國之後，中國對大乘思想的關心度立刻大幅增加。如依羅什答廬山慧遠之諮問的《鳩摩羅什法師大義》提到：

後五百歲來，隨諸論師，遂各附所安，大小判別。(2)

明確指出以學派而言，是有大小乘之別，小乘及大乘雖說同為佛教，但在教理上是有差異的。若忽視大小乘立場的差異，將會導致佛教法相的混亂，而終究無法正確理解佛教。儘管羅什有這樣的警告，羅什門下的佛教研究重心，和辨別大小乘此一問題相較之下，反而偏重於整理大乘諸經，將彼此間各式各樣的思想系統化。

雖然如此，但辨別大小乘之事也未被完全遺忘。試舉一例如下：據說南齊的竟陵文宣王（四六〇－四九九）慨嘆當時佛教研究的風潮，皆致力於《成實論》的研究，而對大乘經等閒視之，於是想將投注於《成實論》研究的人力，轉向研究大乘，結果將《成實論》略抄撰述成九卷本。(3)文宣王這樣的態度，在梁武帝身上也可發現。來自教團外部積極的活動，對於教團來說，造成重大刺激。因此，到了南北朝中期以後，才轉為認定判別大小乘對了解佛教有不可或缺的必要性，而受到學者們的注意。

當時的學者們，由於企圖將大小乘教相上的差異明確化，而著作了許多應可稱為佛教概論的大乘義章，此舉反應了佛教界的動向。換句話說，那些名為義章、義記、義疏、玄義、玄論等一系列的著述，正是呈顯此潮流的最佳說明。

北魏的士大夫李顒，在其著作《大乘賦》一卷中敘述如下：

大乘者，蓋如來之道場也，故緣覺、聲聞謂之小乘。言法駕之通馳，如舟車之致遠也。(4)

由此可知，有關大小乘的了解，已滲透到一般在俗的知識分子之間。在《續高僧傳》卷第一，〈菩提流支傳〉文中敘述：

時西魏文帝大統中，丞相宇文黑泰，興隆釋教，崇重大乘，雖攝總萬機，而恒揚三寶，第內常供百法師，尋討經論，講摩訶衍。又令沙門曇顯等，依大乘經撰菩薩藏眾經要及百二十法門。始從佛性，終盡融門，每日開講，即恒宣述以代先舊，五時教跡迄今流行。(5)

在西魏文帝的大統年間（五三五－五五一）丞相宇文黑泰崇奉大乘，常弘三寶，據說經常請百位法師講解大乘經，或負責經論的研究。(6)

如上所述，以羅什翻譯大乘經論為開端，大乘思想興盛於中國北方，接著傳播到江南而普及於一般的知識份子。但在當時佛教的演變上應特別重視的，乃是印度的瑜伽系佛教已被傳譯一事。在中國北方有菩提流支譯出的《十地經論》，南方則有真諦譯出的《攝大乘論》，這是開展南北朝時代佛教教學的一大躍進。又有北涼的曇無讖（三八五－四四三）於玄始十年（四二一）十月譯出了《大本涅槃經》四十卷被傳到江南，而引發佛性研究的風潮，終而促使《梵網經》、《瓔珞經》等大乘菩薩戒經的成立。之後，對於佛性的研究，是依據吉藏《大乘玄論》卷三〈佛性義十門〉及慧遠《大乘義章》卷一〈佛性義〉而詳細考究，至此，〔眾生〕皆有佛性成為大乘佛教固定的基本思想，而使戒律思想受到莫大的影響。

在〈眾生〉皆有佛性的思想背景下，非常熱烈地研究慈悲救濟的大乘佛教，佛教徒開始關心做為一位菩薩應如何實踐利他之道。從利他的立場來說，大乘菩薩的生活應該如何呢?現在便以菩薩戒為中心，針對這個問題加以探討。

闡述大乘菩薩思想，在中國社會迅速被傳譯介紹的是般若經典——尤其《大品般若經》，是以「六波羅蜜」為菩薩應當修行的大乘道。在「戒」波羅蜜的解釋中，說明應從無所得空的立場實踐十善道(7)；又在〈莊嚴品〉(8)則說，應依十善道教化眾生；更在〈習應品〉(9)解說菩薩必須實踐的善法內容是：十善道、五戒、八分成就齋、四禪、四無量心、四無色定、三十七菩提分法、十八不共法及一切種智。平川博士(10)指出，在《般若經》所舉的善法之中，聲聞乘的波羅提木叉，也就是二百五十戒，並不包括在內；又已達不退轉階位的菩薩功德相貌中，與戒有關的僅十善道而已，並未觸及五戒、八齋戒及波羅提木叉，因此可知菩薩的戒是十善道。

又據支謙譯的《大明度經》卷第四〈不退轉品〉第十五，則有：

又不退轉大士持戒，身自不殺，教人不殺；身自不盜，教人不盜；身自不淫，教人不淫；身自不兩舌、惡口、妄言、綺語、嫉妒、恚、癡，是十戒皆自持。復教彼守行，夢中自護十

戒，面見如是。(11)

在此所說的十戒內容顯然是「十善道」，而且當那些所謂「自守、教人守」自利、利他兩者兼具能徹底受持時，戒學將大為進步。像這樣將大乘佛教思想重點放在在家立場的，應注意如《放光般若經》卷第十八〈摩訶般若波羅蜜住二空品〉第七十八所說：

皆悉教令自歸三尊，或授五戒，或教十善，或教八齋，或教令行四禪及四等四空定，或勸助之，令念佛、念法、念比丘僧、念天、念施。(12)

舉出了五戒、十善、八齋戒等為在家戒(13)。

又在《道行般若經》卷第四〈嘆品〉有：

若善男子、善女人，為法師者，月八日、十四日、十五日說法時，得功德不可復計。(14)

在《放光般若經》卷第九〈無作品〉第四十四則說：

善男子、善女人，為法師者，若月十四、十五日說般若波羅蜜時，爾時，諸天皆悉來會。善男子、善女人，作是說般若波羅蜜時，所得功德不可復計。(15)

由此看來，可知每月十五日的布薩會有聞法，又《小品般若經》卷第四多處提到：

若月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日，在在處處說般若波羅蜜，其福甚多。(16)

描述在俗信徒互為法師，弘傳大乘佛教(17)。

如前述菩薩應遵守的生活之道其具體德目──十善道，乃是「身三」的不殺生、不偷盜、不邪淫；「口四」的不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語；「意三」的不貪欲、不瞋恚、不邪見十項。此十德目於《華嚴經》亦同，在「清淨戒」的說明為：

何等為清淨戒？此菩薩捨離殺、盜、邪淫、妄語、惡口、麤言、兩舌、雜語、貪、恚、邪見，具持十善。此菩薩持如是等清淨戒時，作是念……(18)

而稱十善道「清淨戒」，主張持十善方為清淨生活。

又在《十地經論》卷第四〈離垢地〉第二說：

清淨戒有二種淨。一發起淨，二自體淨。(19)

更將「自體淨」解釋如下：

自體淨者有三種戒：一離戒淨，二攝善法戒淨，三利益眾生戒淨。(20)

在此顯示了三聚淨戒的形式，接著解說第一「離戒淨」：

> 離戒淨者，謂十善業道，從離殺生乃至正見，亦名受戒淨。(21)

因十善業道名為「受戒淨」，所以不得不認定十善道即為戒。在《瑜伽論》的三聚戒中，將此處所提出的「自體淨」，稱為律儀戒。如依《大智度論》卷第四十六，則說：

> 十善為總相戒，別相有無量戒。不飲酒；不過中食，入不貪中；杖不加眾生等，入不瞋中；餘道隨義相從戒名。身業、口業，七善道所攝。(22)

顯示出將一切戒包含於十善戒中的想法：

> 十善有佛無佛常有。(23)

認為十善業為人類最高道德，賦予它至高的評價，說明對身口二業所成的七善道之特別重視。又說：

> 十善道七事（身三、口四的七善道）是戒，三（不貪、不瞋、不邪見等意三）為守護故，通名為尸羅波羅蜜。(24)

這正表示想要將小乘的具足戒總攝於十善戒之中。若更深入探究，則「七事是此戒」的表現是，

將制身口二業為重點的小乘戒律，包含在同為身口二業的七善道，再加上身口二業之源的「意三」貪、瞋、邪見，來作為大乘戒的基本立場。此七善道是在《瑜伽論》卷四十一〈菩薩地戒品第十之二〉四十三輕戒的第九戒，記載有「身三」、「口四」的性罪七支，但舊譯則作四十二戒，欠缺此項。【1】

七善道的敘述在屬於舊譯的曇無讖譯《菩薩地持經》十卷、《菩薩戒經》一卷、求那跋摩譯《菩薩戒經》九卷、《菩薩戒經》一卷、《優婆塞五戒威儀經》一卷等雖然未見，但在所謂新譯的玄奘譯《菩薩戒本》一卷中則有。由於玄奘認許翻譯這個部分，在以在家菩薩為對象的菩薩戒中，乃不得不承認性罪七支的解釋，戒律中國化已然發生了。像這樣，初期大乘經典所陳述的戒，顯然都是以十善道為基本了。

以此「身三」、「口四」、「意三」方得矯正佛教徒的行儀，在此範圍內即包含一切戒律。小乘是以此中的「身三」、「口四」的七支作為基礎，而設定五、八、十、具戒的戒條；但大乘戒，則是特別重視「意三」。後來雖然是根據十善，卻也漸漸超過十善而說更多的戒。例如在《大集經》卷第二十七〈無盡意菩薩品〉說：

無盡意言，唯舍利弗，菩薩戒聚六十七事。(25)

又在竺法護譯的《阿差末菩薩經》卷第二作是言：

菩薩戒淨亦不可盡，有六十四事。(26)

而於《十住毘婆沙論》卷第十六〈護戒品〉敘述：

如《寶頂經》中〈和合佛法品〉中，無盡意菩薩於佛前，說六十五種尸羅波羅蜜分。(27)

就像這樣漸次增為六十四事、六十五種、六十七事。六十五種的最初也是十善道，加上其他的內容後而成為六十七事。今以《大集經》為例說明六十七事如下：

唯舍利弗，菩薩戒聚六十七事，清淨修治，亦不可盡。何等六十七？（一）於諸眾生不起惱害。（二）於他財物不生竊盜。（三）於他婦女中不生邪視。（四）於諸眾生無有欺誑。（五）初不兩舌，於自眷屬知止足故。（六）無有惡口，忍麤獷故。（七）無有綺語，常善說故。（八）於他樂事，不貪嫉故。（九）初無嗔恚，忍惡言故。（十）正見不邪，賤餘道故。（十一）深信於佛，心不濁故。（十二）信順於法，善觀法故。（十三）信敬於僧，尊重聖眾故。（十四）五體投地，志念佛故。（十五）五體投地，思惟法故。（十六）五體投

地，宗敬僧故。（十七）堅持禁戒，一切無犯，乃至小禁，不放捨故。（十八）持不缺戒，不依餘乘故。（十九）持不穿戒，離惡處生故。（二十）持不荒戒，不雜諸結故。（二十一）持不污戒，專長白法故。（二十二）持甚深戒，隨意迴向，得自在故。（二十三）持讚歎戒，智者不呵故。（二十四）持純善戒，正念知故。（二十五）持不呵戒，一切戒不散故。（二十六）持善堅戒，防護諸根故。（二十七）持名聞戒，諸佛所念故。（二十八）持知足戒，無不厭故。（二十九）受少欲戒，斷貪惜故。（三十）持性淨戒，身心寂滅故。（三十一）持阿蘭若戒，離憒鬧故。（三十二）持聖種戒，不求他意故。（三十三）持威儀戒，一切善根得自在故。（三十四）持如說戒，人天歡喜故。（三十五）持慈心戒，護眾生故。（三十六）持悲心戒，能忍諸苦故。（三十七）持喜心戒，心不懈怠故。（三十八）持捨心戒，離愛恚故。（三十九）持自省戒，心善分別故。（四十）持不求短缺戒，護他心故。（四十一）持善攝戒，善守護故。（四十二）持惠施戒，教化眾生故。（四十三）持忍辱戒，心無恚礙故。（四十四）持精進戒，不退還故。（四十五）持禪定戒，長諸禪支故。（四十六）持智慧戒，多聞善根無厭足故。（四十七）持多聞戒，博學堅牢故。（四十八）

持親近善知識戒，助成菩提故。（四十九）持遠離惡知識戒，遠離惡道故。（五十）持不惜身戒，觀無常想故。（五十一）持不惜命戒，勤行善根故。（五十二）持不悔戒，心清淨故。（五十三）持不邪命戒，心行清淨故。（五十四）持不焦戒，畢竟清淨故。（五十五）持不燒戒，修善行業故。（五十六）持無慢戒，心下不憍故。（五十七）持不掉戒，遠離諸欲故。（五十八）持不高戒，心平直故。（五十九）持柔和戒，心無抵突故。（六十）持調伏戒，無惱害故。（六十一）持寂滅戒，心無垢穢故。（六十二）持順語戒，如說行故。（六十三）持化眾生戒，不離攝法故。（六十四）持護正法戒，不違如實故。（六十五）持如願成就戒，於諸眾生心平等故。（六十六）持親近佛戒，願求如來無上戒故。（六十七）持入佛三昧戒，具足一切諸佛法故。舍利弗！是名菩薩六十七事，淨治戒聚，而不可盡。(28)

如上所述，說明十善道為菩薩修行的中心德目，附加各種內容之後，在家菩薩、出家菩薩的戒律有了明確的區分。以在家菩薩而言，是皈依三寶，嚴守五戒；出家菩薩則如六十七事的第十七所規定：

堅持禁戒，一切無犯，乃至小禁，不放捨故。

即應遵從波羅提木叉。由此觀之，可知大乘佛教徒亦遵守二百五十戒的戒條。

又在《十地經》的註釋，可說是受《郁伽長者經》影響的《十住毘婆沙論》卷第十二〈助念佛三昧品〉第二十五，說明了出家、在家持戒持律的生活基準。就在家菩薩的生活方面：

> 若在家菩薩欲修習是三昧，一當深以信心；二不求業果報；三當捨一切內外物；四歸命三寶；五淨持五戒，無有毀缺；六具足行十善道，亦令餘人住此法中；七斷除淫欲；八毀呰五欲。九不嫉妒；十於妻子中不生愛著；十一心常願出家；十二常受齋戒；十三心樂住寺廟；十四具足慚愧；十五於淨戒比丘起恭敬心；十六不慳吝法；十七於說法者深愛敬心；十八於說法者生父母大師想；十九於說法者以諸樂具敬心供養；二十知恩報恩。如是在家菩薩，住如是等功德者，則能學是三昧。(29)

多達二十條，雖然規定相當嚴格，但與戒律相關的應只有四、五、六、十二條。

又就出家菩薩的生活規則有下列六十條：

> 出家菩薩修習是三昧法者，所謂：一於戒無毀疵；二持戒不雜污；三持戒不濁；四清淨戒；五無損戒；六不取戒；七不依戒；八不得戒；九不退戒；十持聖所讚戒；十一持智所稱戒；

十二隨波羅提木叉戒；十三具足威儀行處；十四乃至微小罪，心大怖畏；十五淨身口意業；十六淨命；十七所有戒盡受持；十八信樂甚深法；十九於無所得法心能忍，空無相無願法中心不驚；二十勤發精進；二十一念常在前；二十二信心堅固；二十三具足慚愧；二十四不貪利養；二十五無嫉妒；二十六住頭陀功德；二十七住細行法中；二十八不樂說世間俗語；二十九遠離聚語；三十知報恩；三十一知作恩報恩者；三十二於和上阿闍梨所生恭敬忌難心；三十三破除憍慢；三十四降伏我心；三十五善知識難遇故，勤心供給；三十六所從聞是法處，若得經卷若口誦處，於此人所生父母想、善知識想、大師想、大慚愧愛敬想；三十七常樂阿練若；三十八不樂住城邑聚落；三十九不貪著檀越、善知識家；四十不惜身命；四十一心常念死；四十二不存利養；四十三於諸物中，心不染著；四十四無所渴愛；四十五守護正法；四十六不著衣缽；四十七不畜遺餘；四十八但欲乞食；四十九次第乞食；五十常知慚愧，心常有悔；五十一不畜金銀珍寶錢財，離諸不善悔；五十二心無纏垢。五十三常行慈心。五十四除斷瞋恚；五十五常行悲心；五十六除斷愛著；五十七常求利安一切世間。五十八常憐愍一切眾生；五十九常樂經行；六十除卻睡眠。出家菩薩住如是等法中，應修習是三昧。(30)

在此必須注意的是《十住毘婆沙論》的出家戒特色是，在第十二舉出「隨波羅提木叉戒」而導入了聲聞的二百五十戒。雖是採用其戒律，但在持律精神方面，卻對聲聞乘作激烈的批判。(31)

在印度，出家菩薩所住的地方是在阿蘭若或塔寺(32)。其生活舉止言行的依據，則如《十住毘婆沙論》所採用的聲聞之「波羅提木叉」。《大智度論》卷第四十六也曾說明十善：

十善為總相戒，別相有無量戒。(33)

在《大智度論》時代，菩薩有在家、出家的分別，大乘佛教最初可說是以在家佛教徒出發的。然後在大乘的集團有出家者來投靠、定居，終於產生施教者及受教者，並能反省與小乘聲聞的出家者在本質上的不同，而出現三聚淨戒的思想。三聚淨戒的律儀戒，功能雖是止惡，但也存在著以行善為目標的戒之本質。三聚淨戒，可以說是為強調作善而設的。

(1) 橫超慧日，《中國佛教の研究》——〈中國佛教における大乘思想の興起〉；常盤大定，《支那佛教の研究》——〈周末隋初における菩薩佛教の要求〉。

(2) 《鳩摩羅什法師大義》，卷上（大正藏四五，一二三下）。

(3) 《出三藏記集》，卷第十，〈略成實論記〉第六（大正藏五五，七八上）。

(4) 《廣弘明集》，卷第二十九，〈大乘賦〉（大正藏五二，三三九下）。

(5)《續高僧傳》，卷第一，〈菩提流支傳〉（大正藏五〇，四二九中）。
(6)與此相關者，在《歷代三寶紀》卷第十一提到：「眾經要二十二卷，一百二十法門一卷。右二部二十三卷，魏丞相宇文黑泰，興隆釋典，崇重大乘。雖攝萬機，恆闡三實。」（大正藏四九，一〇〇上）。
(7)《摩訶般若波羅蜜經》，卷第五（大正藏八，二五〇上）。
(8)同上（大正藏八，二四八上）。
(9)同上（大正藏八，二二二中—下）。
(10)平川　彰，《初期大乘佛教の研究》，（春秋社），四三〇頁。以下的論述是參考本書。
(11)《大明度經》，卷第四（大正藏八，四九四下）。
(12)《放光般若經》，卷第十八（大正藏八，一二七上）。
(13)平川，前引書，四三一頁以下。
(14)《道行般若經》，卷第四（大正藏八，四四三下）。
(15)《放光般若經》，卷第九（大正藏八，六七中）。
(16)《小品般若波羅蜜經》，卷第四（大正藏八，五五三上）。
(17)平川，前引書，四三四頁。
(18)《大方廣佛華嚴經》，卷第十二（大正藏九，四七五中）。
(19)《十地經論》，卷第四，〈離垢地〉第二（大正藏二六，一四五中）。
(20)同上（大正藏二六，一四五下）。

(21) 同上。
(22) 《大智度論》，卷第四十六（大正藏二五，三九五中）。
(23)(24) 同上（大正藏二五，三九五下）。
(25) 《大集經》，卷第二十七，〈無盡意菩薩品〉（大正藏一三，一八九下）。
(26) 《阿差末菩薩經》，卷第二，（大正藏一三，五九〇上）。
(27) 《十住毘婆沙論》，卷第十六〈護戒品〉（大正藏二六，一〇九下）。
(28) 《大集經》，卷第二十七，〈無盡意菩薩品〉（大正藏一三，一八九下——一九〇中）。
(29) 《十住毘婆沙論》，卷第十二，〈助念佛三昧品〉（大正藏二六，八七上）還有支謙譯《菩薩本業經》（大正藏一〇，四四七中——下）關於在家菩薩的願有十一偈。平川 彰氏說：「在《十住毘婆沙論》，可以說是綜合了以十善為主的《十地經》及《般若經》之重視在家的立場，和對在家菩薩解釋五戒、八齋戒而不解釋十善，即主張出家優越性的郁伽長者經的立場。換言之，隨著出家菩薩立場的優勢化，可以說十善戒的立場就被削弱了。」（《初期大乘佛教の研究》四七七頁）。
(30) 《十住毘婆沙論》，卷第十二（大正藏二六，八七上——中）。
(31) 平川，前引書，四八一頁。
(32) 在《菩薩本業經》（大正藏一〇，四四七下）陳述出家於塔寺的菩薩及他們的日常生活。
(33) 《大智度論》，卷第四十六（大正藏二五，三九五中）。
【1】此後文中說到菩薩戒地持戒本的輕戒條數時，常有四十二及四十三的差別，原因即在於此。

第二節 北周的廢佛

北周武帝廢佛雖僅歷時五年，但對佛教界影響之巨，卻不容忽視。關於其廢佛的狀況，在《歷代三寶紀》卷第十一記載如下：

至第三主武帝邕世，建德敦牂，迄于作噩。毀破前代關山西東數百年來官私所造一切佛塔，掃地悉盡。融刮聖容，焚燒經典。八州寺廟出四十千，盡賜王公，充為第宅。三方釋子滅三百萬，皆復軍民，還歸編戶。慧日既隱，蒼生重昏。(1)

若此記錄可以採信，則滅佛之舉確實是對佛教教團徹底的破壞。如文中所述，將八州四萬寺廟賜作王公宅第，焚燒經典，並令三百萬僧侶還俗為軍民，對佛教教團來說，可謂空前浩劫。

此廢佛範圍雖說遍及「八州」(2)，其實僅實施於長安或以鄴都為中心的範圍內，並非全國性的，這或許是計畫毀滅主要城市的佛教吧！

此廢佛事件的主事者，當然是衛元嵩。智顗在《摩訶止觀》卷第二下說：

宇文邕毀廢，亦由元嵩魔業。此乃佛法滅之妖怪，亦是時代妖怪。(3)

對衛元嵩作強烈的譴責。值得注意的是，史家道宣對此事則以歷史演變的角度給予公正的評判，認為由於廢佛才開創了佛教正確的路向，因此與智顗持相反的論調，大大讚揚衛元嵩是佛教的興隆者。也就是在《廣弘明集》卷第六，〈辨惑篇〉第二之二〈列代王臣滯惑解〉上說：

> 初列住持王臣一十四人。傅奕〈高識傳〉通列為廢除者，今簡則是興隆之人：宋世祖、唐高祖、王度、顏延之、蕭摹之、周朗、虞愿、張普惠、李瑒、衛元嵩、顧歡、邢子才、高道讓、盧思道。(4)

即將此十四人視為興隆佛法者而加以讚賞。

衛元嵩廢佛理論的根據，一般認為是來自他的平延寺思想。在《廣弘明集》卷第七，他說：

> 夫平延寺者，無選道俗，罔擇親疏，愛潤黎元，等無持毀，以城隍為寺塔，即周主是如來，用郭邑作僧坊，和夫妻為聖眾，勤用蠶以充戶課，供政課以報國恩，推令德作三綱，遵耆老為上座，選仁智充執事，求勇略作法師，行十善以伏未寧，示無貪以斷偷劫，於是衣寒露、養孤生，匹鰥夫、配寡婦，矜老病、免貧窮，賞忠孝之門，伐凶逆之黨，進清簡之士，退諂佞之臣，使六合無怨紂之聲，八荒有歌周之詠，飛沈安其巢穴，水陸任其長生。(5)

他所謂的平延寺思想，乃是認同一切大眾的參與，而不論道俗、不分親疏，以城隍本身為寺，而住其處之周帝王為如來。又說在城隍內的郭邑為僧房，過世俗生活的夫婦為聖眾，所以並不認為要特別建立寺院，或要有出家沙門的存在，起用俗人當僧官，而廢止都是出家人的僧官。至於生活的基本則以行十善為主旨。

又說上述平延大寺理想假如實現，和平社會即將到來，民間就聽不見怨紂之聲，而處處得聞歌詠聲。這平延大寺的思想，可說是依據《大智度論》卷第三十五的天王佛信仰而來。(6)

此外，衛元嵩舉出了十五條廢佛的理由。在《廣弘明集》卷第七說：

> 有十五條總是事意，勸行平等，非滅佛法；勸不平等，是滅佛法。
>
> （一）勸行大乘；（二）勸念貧窮；（三）勸捨慳貪；（四）勸人發露；（五）勸益國民；（六）勸燎為民；（七）勸人和合；（八）勸恩愛會；（九）勸立市利；（十）勸行敬養；（十一）勸寺無軍人；（十二）勸立無貪三藏；（十三）勸少立三藏；（十四）勸立僧訓僧；（十五）勸敬大乘戒。上列事條，反則滅法，順則興教。(7)

從站在大乘的立場勸行一切事開始，到遵行大乘戒等，共列出十五條，此十五條的要旨是以大乘

精神為根據，圖國泰民安，譴責軍人駐屯寺院，以及排斥國家官僚性的僧官，譴責對佛教界沒有教導價值者的存在，而提倡應該守持僧俗皆能實踐的大乘戒。

北周之所以廢佛，乃因北周的國策是尊崇儒家，標榜復古的周朝禮制(8)，當然也就伴有排外思想，以致意圖廢除外來的佛教。

但與武帝廢佛對比的是，在當時思想界也存有倡導儒佛一致的風潮。在北齊顏之推《家訓》的〈歸心篇〉有：

> 內外兩教本為一體，漸極為異，深淺不同。內典初門設五種之禁，與外書仁義禮智信五常符同。仁者不殺之禁也，義者不盜之禁也，禮者不邪之禁也，智者不酒之禁也，信者不妄之禁也。(9)

以闡明五戒與五常的一致。以儒者出家為僧的有慧恒(10)、道岳(11)、法常(12)等，又有以儒者身分而受菩薩戒的徐遵、明李、寶頂等，由此可知佛教在中國社會受到很高的評價。但此佛教並非印度的小乘佛教，而是始終與儒家倫理同調，認同現實社會結構的大乘佛教。

建德七年（五七八）武帝去世，其子宣帝即位便下令復佛，在東西兩京興建陟岵寺，並置蓄長

髮、著衣冠的菩薩僧一百二十人。關於此事在《續高僧傳》卷第十九、〈法藏傳〉記載如下：

隋祚將興。大象二年五月二十五日，隋祖作相，於虎門學。六月，藏又下山，與大丞相對論三寶。經宿即蒙剃落，賜法服一具，雜綵十五段，青州棗一石。尋又還山。至七月初，追藏下山，更詳開化。至十五日，令遣藏共竟陵公檢校度僧百二十人，並賜法服，各還所止。(13)

傳說菩薩僧是設於大象二年（五八〇）七月十五日。在文中，有所謂的「度僧」，「度」乃指登壇受戒為僧之意。是故此處即指登上戒壇受菩薩戒，但到底受什麼樣的菩薩戒則不得而知。究竟是《梵網經》的十重四十八輕戒，還是《地持經》的四重四十二犯事？抑或是其他的菩薩戒經所說的戒呢？這點須弄明白。

常盤博士(14)舉出了由隋至唐初的學僧，南北之地共有十五人，其中曇延、僧休、寶鎮、慧遠、洪遵、法藏六人即為大象二年被選中的菩薩僧。依據《續高僧傳》所說，此六人當中，隋延興寺的曇延，以「國統」身分而位於一百二十名菩薩僧之上首(15)。其餘數位，也都是在隋唐的十大德之列，且皆享有盛名。據推測，六人之中，曇延（五一五—五八八）、慧遠（五二二—五九二）、法侃（五五〇—六二三）等三人可能受過菩薩戒，至於洪遵（五二九—六〇八）、僧休（？）、道寵

（？）等三人的情況則不詳。

首先，據說曇延是進具之後，才學習《華嚴》、《大論》、《十地》、《地持》、《佛性》、《寶性》等：

> 嚴威峻法，未足懼其心。經行宴坐，夷險莫二。戒德律儀，始終如一。(16)

堪稱為當代屈指可數的大德。因他學習的是《地持》，所以他受持的菩薩戒應該是地持戒吧！

其次，以隋代淨影寺的慧遠來說也有如下的記載：

> 偏重大乘，以為道本。年滿進具，又依上統（法上大僧統）為和上，順都（國都慧順）為闍梨，光師（光統律師）十大弟子並為證戒。時以為聲榮之極者也，便就大隱律師聽四分律。(17)

說明他受戒時的三師七證皆是該界的權威者。在道宣下文的描述中，即為慧遠持戒精嚴作了證明：

> 至治犯斷約，不避強禦，講導所之，皆科道具。或致資助有虧，或不漉水護淨，或分衛乖法，或威儀失常，並不預聽徒。自餘墮眠失時，或後及法席，並依眾式，有罰無赦。故徒侶肅穆，容止可觀。(18)

如上述，可知從治罰乃至威儀等都是極為嚴正。他有：

> 地持疏五卷、十地疏七卷、華嚴疏七卷、涅槃疏十卷、維摩、勝鬘、壽觀、溫室等並勒為卷部。(19)

所以可推想他受的菩薩戒應該也是地持戒。

又大興寺的法侃，也被尊為唐代十大德之一，是專攻無著《攝大乘論》的唯識學者，正如「妙通十地，尤明地持」(20)所說，他受的菩薩戒顯然也是「地持戒」。

另外洪遵以「斷事沙門」的身分努力整頓教界，他於受具後即專學律部，是純粹的戒律學者。傳中記載：

> 關中專尚素奉僧祇，洪遵律師創開四分，而兼經通誨，道俗奔隨。至於傳文律儀，蓋蔑如也。(21)

可知他以小乘《四分律》的權威身分，而受到佛教界的重視，但有關大乘戒的部分則不明。洪遵、僧休同為隋代的十大德，道寵雖也以研究《十地》的學者身分而著名，但並不清楚他屬於那一個菩薩戒系統。

由上可知，北周的菩薩僧皆是當時佛教界第一流的學者、持律僧，若說他們所受的菩薩戒與前述三人同是「地持戒」或許並不為過。

其次，一百二十位的菩薩僧是官給優渥的國家公務員僧，住於寺中為國家行道，因此當然是出家菩薩，此事由前六位高僧的記載，即可得知其他菩薩僧的性質。以佛教本有的型態而言，半僧半俗的一百二十位菩薩僧的出現，應是不容許的，然而為何持有國家權力，卻現在家相的出家菩薩這種稀奇僧相會被允許存在呢？關於這一點在《續高僧傳》卷十九〈法藏傳〉錄有宣帝的詔敕如下：

> 朕欲為菩薩治化……宜令長髮著菩薩衣冠，為陟岵寺主。(22)

又《大宋僧史略》卷下「菩薩僧」條敘述如下：

> 尋武帝崩，天元宣帝立。意欲漸興佛教，未便除先帝之制。大象元年敕曰：太武皇帝為嫌濁穢，廢而不立。朕簡耆舊學業僧二（一）百二十人，勿翦髮毀形，於東西二京陟岵寺，為國行道，所資公給。(23)

承繼先帝制度乃是中國孝道的根本，若立刻廢除先帝的規制，而如法復佛斷除舊制，從中國的倫

理觀來看，是絕對不允許的。因此只得挑選耆舊的學業僧來倣現在家相的出家菩薩。這種為了因應過渡時期而不得不採行的制度，應當是可以被理解的[24]。但這樣對儒佛二教義理態度曖昧的復佛令，有心的高僧們說：

惡作此形，非佛制也。[25]

因此，奇異僧形遭到佛教界的排斥反駁，由此可推測菩薩僧的制度也因而被廢止。但這些菩薩僧是「耆舊的學業僧」，想必是經如法的受戒儀式而成為菩薩僧的，這樣判斷應該不會錯吧！

總之，由於他們的活躍，確實使不拘泥形式的大乘佛教精神，在教團的各個角落紮了根。此菩薩僧的存在雖僅是短短二十四年，但在二十四年的演變中，不能否定佛教界於僧俗之間，已逐漸孕育了宗教改革的趨勢。

(1)〈歷代三寶紀〉，卷第十一（大正藏四九，九四中）。

(2)〈續高僧傳〉，卷第二十三，〈靜藹傳〉說：「為貢八州見成寺廟出四十千，並賜王公充為第宅。三方釋子滅三百萬，皆復軍民，還歸編戶。」（大正藏五〇，六二六下）。

(3)〈摩訶止觀〉，卷第二下，（大正藏四六，一九上）。

(4)〈廣弘明集〉，卷第六，〈辯惑篇〉第二之二（大正藏五二，一二三中—下）。

(5) 同上，卷第七（大正藏五二，一三二上）。

(6) 《大智度論》卷第三十五：「問曰：如摩訶衍經中說。有佛以喜為食，不食摶食，如天王佛，衣服儀容與白衣無異，不須鉢食，何以言四天王定應奉鉢。答曰：定者為用鉢者，故不說不用。復次用鉢諸佛多，不用鉢者少，是故以多為定。」（大正藏二五，三一五中）；鎌田茂雄，〈淨影寺慧遠における大乘思想の展開〉（東洋文化研究所紀要三十四，昭和三十九年）。

(7) 《廣弘明集》，卷第七（大正藏五二，一三二中）。

(8) 參照塚本善隆，《魏書釋老志の研究》，三六八——三八三頁。

(9) 《廣弘明集》，卷第三，〈家訓歸心篇〉（大正藏五二，一〇七中）。

(10) 《續高僧傳》，卷第九，〈釋慧暅傳〉（大正藏五〇，四九四上——中）。

(11) 同上，卷第十三，〈釋道岳傳〉（大正藏五〇，五二七上）。

(12) 同上，卷第十五，〈釋法常傳〉（大正藏五〇，五四〇下）。

(13) 同上，卷第十九，〈釋法藏傳〉（大正藏五〇，五八一中）。

(14) 常盤大定，《支那佛教の研究》第一，二三〇頁。

(15) 《續高僧傳》，卷第八，〈釋曇延傳〉（大正藏五〇，四八八下）。

(16) 同上（大正藏五〇，四八九下）。

(17) 同上，〈釋慧遠傳〉（大正藏五〇，四九〇上）。

(18) 同上（大正藏五〇，四九一上）。

(19) 同上（大正藏五〇，四九一下）。
(20) 同上，卷第十一，〈釋法侃傳〉（大正藏五〇，五一三上）。
(21) 同上，卷第二十二，〈釋智首傳〉（大正藏五〇，六一四中）。
(22) 同上，卷第十九，〈釋法藏傳〉（大正藏五〇，五八一上）。
(23) 《大宋僧史略》，卷下，〈菩薩僧〉（大正藏五四，二五二下）。
(24) 道端良秀，〈中國佛教と菩薩僧〉（《印度學佛教學研究》卷一五—一）。
(25) 《大宋僧史略》，卷下（大正藏五四，二五三上）。

第三節 菩薩戒的流傳

正如前節的探究，成立於印度的佛教，一度在中國的土地上紮下了根，經過數度變革，不斷地朝中國化的路線奔馳、成長，而成為中國佛教，再也不容許它只屬於出家者了。其間，由於教團內部未徹底解決的種種矛盾及弊害一下子爆發，斷然施行一次大改革是在所難免的了。這項改革擔負著修正軌道，以回歸佛教界應有的正常型態的重大任務，這是不爭的事實，根本不必道宣的

評價。其中最大的收穫是，人人不得不意識到個個出家者將「再把握菩提心，看成是自己的問題」，已逐漸社會化了。有識之士一致認為，造成這種自我菩提心覺醒的趨勢，乃是由於曇無讖《菩薩戒經》的傳譯。

曇無讖（三八五—四三三）是在玄始元年（四一二）從中印度經龜茲、敦煌而到達中國的北京。他首先學習中國話三年，後於玄始十年（四二一），譯出《大般涅槃經》、《菩薩地持經》、《菩薩戒本》、《優婆塞戒經》等一系列的大乘戒經，致力於菩薩戒的弘傳。

依據《出三藏記集》卷第九所收錄的〈優婆塞戒經記〉說：

太歲在丙寅夏四月二十三日，(1)

北京的王蒙遜及諸優婆塞等五百餘人，請求曇無讖譯出在家菩薩戒，並：

至秋七月二十三日都訖。(2)

表示僅以三個月便譯出《優婆塞戒經》。在當時的願文說：

願此功德令國祚無窮，將來之世值遇彌勒，初開悟解逮無生忍，十方有識，咸同斯誓。(3)

因此，可以推斷受持戒經的信仰有不斷興盛的趨勢。

又在〈曇無讖傳〉記載，他在姑藏時，張掖(甘肅省張掖縣)的沙門道進，想從讖受菩薩戒，讖令他做嚴格的懺悔之後才為他說戒。此事於《高僧傳》記載如下：

> 讖云：且悔過。乃竭誠七日七夜，至第八日詣讖求受。讖忽大怒。進更思惟：「但是我業障未消耳」。乃戮力三年，且禪且懺。進即於定中，見釋迦文佛與諸大士授己戒法。其夕同止十餘人，皆感夢如進所見。進欲詣讖說之，未及至數十步，讖驚起唱言：「善哉善哉，已感戒矣！吾當更為汝作證。」次第於佛像前為說戒相。時沙門道朗振譽關西，當進感戒之夕，朗亦通夢，乃自卑戒臘求為法弟。於是從進受者千有餘人，傳授此法迄至于今，皆讖之餘則。(4)

傳達出菩薩戒的流傳，多賴曇無讖之功。又他所譯《涅槃經》中，「一切眾生皆有佛性」的思想，由於南北方知識份子及佛教界普遍研究，而成為當時的常識。在《涅槃經》卷第二十八，特設菩薩戒之名，以區別小乘戒，並明示其對戒的態度、精神等是異於小乘戒的，而說：

> 戒復有二：一聲聞戒，二菩薩戒。從初發心乃至得成阿耨多羅三藐三菩提，是名菩薩戒。若觀白骨乃至證得阿羅漢果，是名聲聞戒。若有受持聲聞戒者，當知是人不見佛性及以如來；若有受持菩薩戒者，當知是人得阿耨多羅三藐三菩提，能見佛性如來涅槃。(5)

又廣說菩薩心行的《菩薩地持經》也受到盛大的研究，如有當時在中央佛教界首屈一指的慧光僧統講述該經，又有淨影寺慧遠撰《地持論義記》十卷等。

大乘戒經如此地流傳，或許是由於當時的執政者，要求出家者嚴守持戒持律的生活所致。到了南北朝時代，更透過北方的菩提流支傳譯《十地經論》及南方的真諦三藏傳譯《攝大乘論》，以介紹印度的瑜伽系佛教，而對中國大乘佛教的發展，產生莫大的影響。

在中國的大乘戒經中，境野黃洋於所著《支那佛教史講話》(6)一書中，推舉《瓔珞經》、《梵網經》、《地持經》三經，是對後世有深厚影響的經典，稱之為大乘戒的三大聖典。此三經中，所謂承繼《華嚴經》之後，廣說第二地戒的《菩薩瓔珞本業經》二卷，並未出現於《出三藏記集》中，但在費長房（五七四——五九五）的《歷代三寶紀》（約於六〇〇年時所完成）則記載為竺佛念譯(7)。然而望月信亨博士(8)認為，本經可能是中國在梁代（五〇二——五五七）以前成立的偽經。又大野法道博士也採納中國成立說：

瓔珞本業經乃中國成立，由其採用梵網經、仁王般若經的內容，即可證明，又有些譯句並不能視為翻譯名詞；四十二賢聖的原文，也有虛構之處。此外，七見（邪、我、常、斷、戒盜、

果盜、疑）、六著（貪、受、瞋、癡、欲、慢）等十三煩惱，及六種性、六堅、六慧、六定、六觀，所謂六種明觀決定了義實相法門，在印度或西域都是見不到的，所以更顯示這些是此經特有的中國佛教思想。成立時間雖在仁王、梵網之後，但引用資料中時間最晚的，是勝鬘經的宋元嘉十三年（四三六）。更就自古以來所傳的譯者而言，此經的譯者就有四種說法。……而且從如此眾說紛紜的情況，可看出是企圖將此非翻譯經典牽強附會於譯者的結果。(9)

關於《梵網經》，《歷代三寶紀》卷第八(10)雖也說是羅什（三五〇—四〇九）所譯，但僧祐（四四五—五一八）並未認同是羅什所譯，而舉出在《出三藏記集》卷第十一所錄的〈菩薩波羅提木叉後記〉中說：

什言，此戒出梵網經中。(11)

如此看來，在僧祐的時代即四五〇年前後，已有「菩薩波羅提木叉」了。可是在同時代慧皎的《高僧傳》中，記載著羅什譯《菩薩戒本》(12)，同樣在〈道融傳〉，道融也說：

請什出菩薩戒本，今行於世。(13)

所以，顯然在四五〇年前後，《梵網經》已存在並流傳於中國了，此《菩薩戒本》相當於現在

《梵網經》二卷當中的下卷。此經究竟是羅什所譯，或為中國撰述的偽經，實難確定。但在今日的學術界，則普遍認同望月博士的中國撰述之主張，為此，或許不得不認同其說法，但由出現非印度人則無法表達的文句看來，也不妨認定是羅什所譯。無論如何，可以肯定的是，距羅什不久它就已經存在了。

其次，曇無讖譯的《菩薩地持經》十卷，是在北涼玄始七年（四一八）前後所譯成的。此經是彌勒菩薩《瑜伽師地論》〈本地分〉中《菩薩地》的另一譯本，它既是瑜伽系統的戒經中首部被翻譯出來的，也可說是中國所譯的大乘戒中，最早譯出的一部。

如上所述，中國的大乘戒運動是始於五世紀，若說在此之前從未曾見也不為過。果真如此，五世紀以前中國研究戒律的狀況究竟是如何呢？

如法顯三藏的《佛國記》（即《高僧法顯傳》）所說：

法顯昔在長安，慨律藏殘缺。於是遂以弘始二年（一年之誤，與隆安三年同），歲在己亥，與慧景、道整、慧應、慧嵬等，同契至天竺尋求戒律。(14)

由於遺憾中國律藏不完備，決心至天竺。這是三九九年，東晉安帝隆安三年的事。

據《高僧法顯傳》記載，他從長安出發至抵達中印度共耗時六年，停留六年，又費三年的時間平安回到青州，是前後長達十五年的大旅行。其間在中天竺的摩訶衍僧伽藍取得《摩訶僧祇律》，更在錫蘭島取得屬於「彌沙塞部」的律典《五分律》。

當他要返回中國時，強烈渴求戒律的中國出家教團，已著手進行完整的律藏翻譯。也就是從四○四年到四○九年之間在長安譯出了《十誦律》六十一卷(15)，更於弘始十二年（四一○）至弘始十四年（四一二）在長安譯出《四分律》六十卷。

據法顯的《摩訶僧祇律私記》記載(16)，法顯攜回的《摩訶僧祇律》為祇洹精舍所傳承的律典，是得自華氏城的阿育王塔南天王精舍。法顯和佛陀跋陀羅，自法顯歸國後的義熙十二年（四一六）至義熙十四年（四一八），歷時二年共同翻譯。關於《五分律》則記載如下：

> 又至師子國，二年更求得彌沙塞律胡本。法顯以晉義熙二年還都，歲在壽星，眾經多譯，唯彌沙塞一部未及譯出而亡。到宋景平元年七月，有罽賓律師佛大什來至京都。其年冬十一月，瑯琊王練、比丘釋慧嚴、竺道生於龍光寺，請外國沙門佛大什出之。時佛大什手執胡文，于闐沙門智勝為譯，至明年十二月都訖。(17)

因此翻譯的時間，是從宋景平元年（四二三）至二年。但據《出三藏記集》卷第三的〈新集律來漢地四部序錄〉所記，此時所翻譯的《五分律》是〈彌沙塞律〉三十四卷(18)，與今版的三十卷不同。

無論如何，在法顯攜回的律本被譯出以前，北方佛教中心的長安，已有《十誦律》、《四分律》二律譯出，並被視為佛教界生活規範而加以研究，在流傳的條件上較後來譯出的《摩訶僧祇律》、《五分律》為佳。因此，《十誦律》、《四分律》是中國律藏的主流，但由於《四分律》逐漸多被採用，到了唐代，採用《四分律》者，已占大多數。

如此看來，在四〇〇年以前，律藏並不完善。因此，現存律藏當中，四〇〇年之前的也不過是翻譯大家竺佛念所譯的《鼻奈耶》十卷(19)，及敦煌本《有部戒經》(20)兩部而已。除此之外，與律相關的經典，則有安世高所譯的《佛說犯戒罪報輕重經》一卷、《大比丘三千威儀經》二卷，吳月支優婆塞支謙譯《佛說戒消災經》一卷、曹魏康僧鎧譯《曇無德律部雜羯磨》一卷、曹魏安息沙門曇諦譯《羯磨》一卷（出曇無德律）。若檢視這些內容(21)，則任何一卷都非他們所譯，而應視為晉代所譯。因此若要了解在此之前的中國戒律，只能從《高僧傳》及《經錄》(《出三藏記集》或

《歷代三寶紀》）等知其概要。

至於律典經翻譯後呈現在中國人面前，據《高僧傳》記載，是在魏嘉平年間（二四九－二五四），中天竺的曇柯迦羅來到洛陽，於白馬寺譯出了屬於僧祇律系戒本的《僧祇戒心》。但此時他說：

以律部曲制，文言繁廣，佛教未昌，必不承用。(22)

因此，只是讓它滯留在為了朝夕修行有所規範而翻譯的階段。在此所謂「戒心」乃是集比丘、比丘尼應守的戒條而成的戒本，這些都齊備的話，大致可作為防止惡行的標準。又請梵僧制定「羯磨法」受戒，則：

中夏戒律始自于此。(23)

但是曇柯迦羅所譯的《僧祇戒心》並不存在，又據說曇諦曾於魏正元中(24)（二五四－二五六）來到洛陽，譯出《曇無德羯磨》；嘉平末年（二五四），康僧鎧於洛陽譯出《四分羯磨》一卷(25)，惟從現存曇諦本及康僧鎧本的翻譯用語及經錄的記述來看，並不似他們所譯，而應為《四分律》譯出之後，直接在中國根據《四分律》編纂而成。(26)

但從歷史的角度而言，姑且不論《高僧傳》的敘述是否屬實，若據慧皎的說法，記載戒律條文的僧祇律系戒本，以及陳述其他教團受戒儀軌的羯磨本，在魏正元（二五四——二五六）時期都是存在的。因此可以想見當時出家教團已經大致有形式上的組織了。慧皎所描述的狀態即：

魏境雖有佛法，而道風訛替，亦有眾僧未稟歸戒，正以剪落殊俗耳。(27)

惟從曇柯迦羅抵華之後，佛法便大大地流行起來。

總而言之，若具備戒經及受戒羯磨二者即可受戒，基於此，則必得認定曇柯迦羅為中國戒律之始祖吧！

然如前述當時有安息的曇諦於魏正元中來到洛陽，翻譯《曇無德羯磨》，故曇柯迦羅與曇諦來到中國應是屬實，於是想到道安在三七〇年前後完成的《綜理眾經目錄》，因接近正元年代，所以對曇諦時代的情形，應會做較正確的傳述，可是在目錄中並未談到他們譯出律典的事。而且在《出三藏記集》亦未曾記載，所以不能認為他們曾翻譯過戒律的原文。因此雖肯定約在西曆二五〇年，中國已有戒律的萌芽，但實況如何卻不明確。

來到中國的外來沙門，恐怕並未持守戒律，是故未將戒律的條文傳授給一般人。但就一般而

言，中國佛教戒律的歷史，不妨說是由曇柯迦羅譯出《僧祇戒心》，及曇諦譯出《曇無德羯磨》開始的。

(1)《出三藏記集》，卷第九，〈優婆塞戒經記〉（大正藏五五，六四下）。
(2)同上。
(3)同上（大正藏五五，六四下—六五上）。
(4)《高僧傳》，卷第二，〈曇無讖傳〉（大正藏五〇，三三六下—三三七上）。
(5)《大般涅槃經》，卷第二十八，〈師子吼菩薩品〉第十一之二（大正藏一二，五二九上—中）。
(6)境野黃洋，《支那佛教史講話》，四九〇頁。
(7)《歷代三寶紀》，卷第八（大正藏四九，七七上）。
(8)望月信亨，《佛教經典成立史論》，四八四頁。
(9)大野法道，《大乘戒經の研究》，一六四—一六五頁。
(10)《歷代三寶紀》，卷第八（大正藏四九，七八上—七九上）。
(11)《出三藏記集》，卷第十一，「菩薩波羅提木叉後記」第九（大正藏五五，七九中）。
(12)《高僧傳》，卷第二，〈鳩摩羅什傳〉（大正藏五〇，三三二中）。
(13)同上，卷第六，〈釋道融傳〉（大正藏五〇，三六三中）。
(14)《高僧法顯傳》（大正藏五一，八五七上）。

(15) 平川　彰，《律藏の研究》一二八頁。

(16) 《摩訶僧祇律》，卷第四十（大正藏二二，五四八中）。

(17) 《出三藏記集》，卷第三（大正藏五五，二一上—中）。

(18) 同上（大正藏五五，二一上）。

(19) 平川　彰前引書中說：「譯出此鼻奈耶之建元十九年，距開始翻譯十誦律之年（四〇四），不過早二十一年而已。」（一五九頁）；「一般認為是十誦系統的律典」（一六一頁）。

(20) 如依矢吹慶輝《鳴沙余韻解說》的主張，這也視為戒本之一，平川氏也說：「敦煌本戒經是二六五—三六〇年代的翻譯，比鼻奈耶更早。」（《律藏の研究》一六七頁）。

(21) 參照平川　彰，前引書，〈古譯時代の律典吟味〉。

(22) 《高僧傳》，卷第一，〈曇柯迦羅傳〉（大正藏五〇，三二五上）。

(23) 同上。

(24) 《開元釋教錄》卷第一採用正元元年（二五四）說（大正藏五五，四八七上），《歷代三寶紀》卷第五則採用正元二年（二五五）說（大正藏四九，五六下）。

(25) 《開元釋教錄》，卷第一（大正藏五五，四八七上）。

(26) 平川　彰，前引書，一一六頁。

(27) 《高僧傳》，卷第一，〈曇柯迦羅傳〉（大正藏五〇，三二四下）。

第四節 中國的出家受戒

據《高僧傳》傳述，中國第一位出家的是潁川的朱士行。即如下述：

少懷遠悟，脫落塵俗。(1)

「出家」一詞的出現乃始自朱士行，但並未言及是否已受戒。他在甘露五年（二六〇）為求《大品般若經》而去于闐。傳中記載：

果得梵書正本凡九十章。遣弟子不如檀，此言法饒，送經梵本還歸洛陽。未發之頃，于闐諸小乘學眾遂以白王云：「漢地沙門欲以婆羅門書惑亂正典，王為地主，若不禁之，將斷大法，聾盲漢地，王之咎也。」(2)

為此，于闐王：

不聽齎經。士行深懷痛心，乃求燒經為證，王即許焉。於是積薪殿前，以火焚之。士行臨火誓曰：「若大法應流漢地，經當不然，如其無護，命也如何！」言已，投經火中，火即為滅，不損一字，皮牒如本。大眾駭服，咸稱其神感，遂得送至陳留倉恒水南寺。時河南居士

> 竺叔蘭，本天竺人，父世避難居于河南。蘭少好遊獵，後經暫死，備見業果，因改勵專精深崇正法，博究眾音，善於梵漢之語。又有無羅叉比丘，西域道士，稽古多學。乃手執梵本，叔蘭譯為晉文，稱為放光般若。(3)

經過如此一番歷程，此經才得以傳到中國。

就《高僧傳》而言，在這個時代用「出家」一詞來記述僧人的情況並不多見。就道安（三一二—三八五）之前的人來說，僅在較朱士行稍後的中山（河北省定縣）出身的康法朗(4)及其弟子令韶(5)、竺潛(6)、于法蘭(7)、于道邃(8)、竺法崇(9)、竺僧度(10)等人的傳記中看得到「出家」一詞，在其他高僧的傳記中，則無「出家」的用語，更遑論要找出「受戒」的字眼了。然而在〈釋道安傳〉則說：

> 至年十二出家。……師後為受具戒。(11)

在其弟子〈釋曇翼傳〉中則有：

> 少以律行見稱。(12)

而道安之友，竺僧輔的傳中有「持戒行」(13)，〈釋僧先傳〉則有「受戒已後」(14)，但僅此而已。

至於他們到底受過什麼戒並不清楚，而對曇翼及僧輔在律行、戒行方面有卓越的表現之事也極不明瞭。如果〈釋道安傳〉的「具戒」即表示具足戒之意，那麼要成為出家者，應是從受具足戒之後開始，這就當時的戒律思想來看，必定是極為平常之事。

何況對戒律的研究、教團組織的確立、僧尼軌範、佛法憲章三例的制定等，無一不是在印證道安對戒律的領悟具有相當高的水準。可是在道安的〈比丘大戒序〉又說：

大法東流，其日未遠，我之諸師，始秦受戒。又之譯人考校者尠，先人所傳相承謂是，至澄和上多所正焉。余昔在鄴少習其事，未及檢戒，遂遇世亂，每以怏怏不盡於此。(15)

外國重律，每寺立持律，月月相率說戒。說戒之日，終夜達曉，諷乎切教，以相維攝，犯律必彈，如鷹隼之逐鳥雀也。(16)

雖言及布薩及說戒的方法，但對受戒儀節卻一句也未提及，二百六十條戒律雖似已實行，然其條文作何解釋並不明確。例如，竺佛念譯《鼻奈耶》十卷，有道宣作序，序文中這麼說：

於二百六十事，疑礙之滯，都謏然焉。(17)

即由《鼻奈耶》的譯出，才對其內容更加了解。僅由此事看來，亦可得知，當時戒律的知識並不

完全，還處於不成熟的階段。

研究當時留存的漢譯比丘戒三部的異同，而撰寫《大比丘二百六十戒三部合異》的曇無蘭在太元六年（三八一）所作序文中提到：

> 昔在於廬山中，竺僧舒許得戒一部，持之自隨近二十年，每一尋省，恨文質重。會曇摩侍所出戒，規矩與同。然侍戒眾多，施有百一十事。爾為戒有二百六十也。(18)

由此可知他對條文內容的意義也不很了解。

如前所述，由於道安的努力，才有了布薩的實行，並規定了布薩的方法及不許犯戒者出席等，犯戒者應該是經過懺悔之後才能出席，但對於受戒的儀節道安似乎並無把握。相對地，當時的西域佛教似已相當進步。依據《出三藏記集》卷第十一所收錄的〈關中近出尼二種壇文、夏坐、雜十二事并雜事共卷前中後三記〉所述：

> 秦建元十五年十一月五日，歲在鶉尾。比丘僧純、曇充，從丘慈（即龜茲國）高德沙門佛圖舌彌許，得此授大比丘尼戒儀及二歲戒儀。從受坐至囑授諸雜事，令曇摩侍出，佛圖卑為譯，慧常筆受。凡此諸事，是所施行之急者，若為人師而不練此，此無異於土牛後人也。(19)

由此文得知，在秦建元十五年（三七九）僧純、曇充獲龜茲國佛圖舌彌的允許而得的《比丘尼大戒》（十誦律比丘尼戒本）、《授大比丘戒儀》（受戒揵度）、《受歲戒儀》(20)（安居揵度），是靠曇摩侍、竺佛念、慧常等的協助而譯出的。由此便可得知西域佛教進步的情形。同時也記載了彼國阿麗藍住有一百八十位比丘尼，輸若干藍住有五十位比丘尼，阿麗跋藍則有三十位比丘尼，而且「統依舌彌受法戒」(21)，然後說：

> 此三寺尼，多是蔥嶺以東王侯婦女，為道遠集斯寺。用法自整，大有檢制。亦三月一易房或易寺，出行非大尼三人不行，多持五百戒，亦無師一宿者輒彈之。今所出比丘尼大戒本，此寺常所用者也，舌彌乃不肯令此戒來東。(22)

但又說是由於僧純等的懇請，此戒才得以傳到中國。的確，當時西域的佛教在戒律方面也是進步的。今將道安的戒律思想依據〈比丘大戒序〉加以歸納，則是主張由戒、定、慧三學的完成，才獲得涅槃，他所提倡的三學，既是中國佛教史上(23)的創舉，也是他回顧修道過程所得的結論。

如前所述，戒律完全傳到中國是在五世紀初葉，其後歷經三十年之久，到了四五〇年前後，《梵網經》就已經存在了。但這是否為羅什所譯，仍是一個疑問，而且也不能斷言在羅什以前完

全沒有大乘戒和菩薩戒。在《出三藏記集》卷第四所收錄的〈新集(24)續撰失譯雜經錄〉第一的有經目錄則能見到下列書目：

一、菩薩戒自在經一卷抄（歷聶道真譯．開删除）

二、菩薩戒要義經一卷抄菩薩戒（歷聶道真譯．開删除）

三、菩薩戒經一卷異出本似抄（歷羅什譯．開羅什譯。缺）

四、菩薩受戒經一卷異出（歷後漢失．開後漢失。缺）

五、受菩薩戒次第十法一卷（歷後漢失．開後漢失。缺）

六、菩薩戒獨受壇文一卷（歷聶道真譯．開聶道真譯。缺）

七、菩薩懺悔法一卷（歷後漢失．開後漢失。缺）

八、菩薩懺悔法一卷異本（歷聶道真譯．開聶道真譯。缺）

九、菩薩布施懺悔法一卷抄決定毘尼經（歷聶道真譯．開删除）(25)

從僧祐的年代來看，顯示四五〇年時，已盛行菩薩戒了，但這些應該不是羅什（三五〇—四〇九）以前就有的吧！

在中國譯經史中，可以看到：支婁迦讖是在桓帝末年（一六七）較安世高稍後才來到洛陽，而於靈帝時代（一六七——一八九）譯出了《道行般若經》、《般舟三昧經》、《首楞嚴經》等十三部二十七卷的大乘經典。到了西晉時代（二六五——三一六）則有竺法護從泰始元年（二六五）至永嘉二年（三〇八）七十八歲逝世之前，譯出《光讚般若經（二萬五千頌般若）》、《正法華經》、《普曜經》、《漸備一切智經》等大乘經典。東晉時代（三一七——四二〇）有竺佛念譯《菩薩瓔珞經》、《十位斷結經》、《菩薩處胎經》等，及羅什譯《大品般若經》、《小品般若經》、《法華經》、《首楞嚴經》等。北涼（三九七——四三九）有曇無讖譯出《涅槃經》、《大集經》、《大雲經》、《悲華經》、《菩薩地持經》、《優婆塞戒經》等；佛陀跋陀羅（三五九——四二九）則譯有《華嚴經》、《觀佛三昧經》、《文殊師利發願經》等。接下來，求那跋陀羅（三九四——四六八）譯出《勝鬘經》、《楞伽經》、《無量壽經》、《泥洹經》等五十二部一百三十四卷；北魏的菩提流支（——五〇八——）與佛陀扇多共同譯出了《十地經論》（華嚴經十地品的註釋）、《金剛般若經》、《入楞伽經》等三十九部。

如此從二世紀一直到五世紀，主要的大乘經典大體上都已譯出，而基於大乘思想的菩薩戒思想

亦於焉展開。關於這些初期大乘佛教時代的戒律，在平川博士的《初期大乘佛教的研究》一書中，對於菩薩戒的起源乃至三聚淨戒思想的形成皆有詳細的論述，因此可由該書著手探究菩薩戒的形成。

(1)《高僧傳》，卷第四，〈朱士行傳〉（大正藏五〇，三四六中）。
(2) 同上。
(3) 同上。
(4) 同上，〈康法朗傳〉（大正藏五〇，三四七上—中）。
(5) 同上，（大正藏五〇，三四七中）。
(6) 同上，〈竺潛傳〉（大正藏五〇，三四七下—三四八中）。
(7) 同上，〈于法蘭傳〉（大正藏五〇，三四九下—三五〇上）。
(8) 同上，〈于道邃傳〉（大正藏五〇，三五〇中）。
(9) 同上，〈竺法崇傳〉（大正藏五〇，三五〇中—下）。
(10) 同上，〈竺僧度傳〉（大正藏五〇，三五一上—中）。
(11) 同上，卷第五，〈釋道安傳〉（大正藏五〇，三五一下）。
(12) 同上，〈釋曇翼傳〉（大正藏五〇，三五五下）。
(13) 同上，〈竺僧輔傳〉（大正藏五〇，三五五中）。

(14) 同上，〈釋僧先傳〉（大正藏五〇，三五五上）。
(15) 《出三藏記集》，卷第十一，〈比丘大戒序〉（大正藏五五，八〇上—中）。
(16) 同上（大正藏五五，八〇上）。
(17) 《鼻奈耶》序（大正藏二四，八五一上）。
(18) 《出三藏記集》，卷第十一，〈大比丘二百六十戒三部合異序〉第十二（大正藏五五，八〇下—八一上）。
(19) 同上，〈關中近出尼二種壇文夏坐雜十二事并雜事共卷前中後三記〉第十三（大正藏五五，八一下）。
(20) 同上。雖記為「二歲戒儀」，但是指「受歲戒儀」。
(21) 同上，〈比丘尼戒本所出本末序〉第十（大正藏五五，七九下）。
(22) 同上。
(23) 横超慧日，《中國佛教の研究》，九四頁。
(24) 「新集」是羅什以後所譯，應與《地持經》有關吧！
(25) 《出三藏記集》，卷第四（大正藏五五，二三上）。

PDG

第五節　菩薩戒的懺悔與自誓

「自誓」這種精神活動，非包含懺悔在內不可。懺悔的原文是de śanā，玄奘(1)譯為「發露」，曇無讖(2)則譯作「懺悔」。de śanā是由「表示、指示、說出心裏的話」這個意思的動詞diś變化而來的名詞，在此則為告白之意。如此若以懺悔作為de śanā之譯語，它的意思是指將自己所犯的罪，向他人告白的行為。透過自白罪行所做的懺悔，精神上的救濟方為可能。

例行的布薩，是不准有罪者出席的，犯戒的人一定要懺悔，未得清淨就不具出席資格。因此律藏規定羯磨師在布薩開始之前，唱念下列戒文：

> 有罪者應發露，無罪者靜默。諸具壽靜默故，我知清淨。正如每一問即有一答，于似此會眾中亦如是唱言三次。唱言三次已，比丘憶念有罪而不發露者，即故妄語也。故犯妄語者，諸具壽！是世尊所言障法。故已犯罪比丘，憶念而欲清淨者，應發露之。若發露已，即得安穩。(3)

像這樣犯罪而覆藏叫做「障法」，「若發露已，即得安穩」一語，即顯示大乘佛教所追求的終

極立場。

巴利律藏規定，聽取犯戒者懺悔的對象，依犯罪輕重而各有不同，這表示對象的人數愈多，犯戒者精神上的痛苦就愈大。波羅夷罪是無餘罪，因此不得懺悔，但在此罪以下則規定要在一定的人數之前懺悔，如：僧殘罪是二十人，波逸提罪是一人乃至四人，波羅提提舍尼罪、突吉羅罪則是一人。

相對於此，菩薩戒的懺悔是如何呢？以宇井伯壽的《梵漢對照菩薩地索引》來探究！

Saoen madhyena paryavasthenā 'panno bhavati tena trayāṇāṁ pudgalānām aṁtike tato vā uttari duṣkṛta deśayitavya.

若中品纏，違犯如上他勝處法，應對於三補特伽羅，或過是數，應如發露，除惡作法。(4)

根據上述的說法，則是規定在中品纏時，若犯波羅夷處法，就必須在三人或三人以上的眾人前懺悔。

依據律藏規定，教團最小的單位應是四人(5)，然而此處所提的是三人。三人並不成僧伽，在此所說的三人，到底是什麼意思呢？在三人面前懺悔的用意，並非對僧伽懺悔，只是意味著在有德

之師前行懺悔。

如上所述，假定懺悔的本質是如此的話，藉懺悔而受的自誓受法，可以說是道俗共通的自我救濟之道。如依這樣的觀點來看，由於小乘戒中自誓的只有大迦葉一人而已，其他都繼承了應該要從他受的傳統，因此，菩薩戒從他受的受戒作法，實為權宜之計，目的在解除對自誓受的不安。

在中國初次依自誓法得戒的人，據《高僧傳》說是北涼的道進，傳說他是依長時間懺悔而得戒的(6)。智顗也在《摩訶止觀》卷第四上說：

> 若犯重者，佛法死人，小乘無懺法。若依大乘，許其懺悔。如上四種三昧中說。(7)

即將常坐、常行、半行半坐、非行非坐四種三昧懺悔法組織體系化，於此可以看作是重視天台學懺法的態度。

以上是菩薩戒受戒法中自誓受實施的情況；另一方面，在小乘教團中屬傳統性受戒作法而沿用至今的「白四羯磨」從他受之受戒法，則據說是在北涼玄始七年（四一八），曇無讖（三八五－四三三）譯出《菩薩地持經》七卷後開始被採用為菩薩戒儀的。

(1)《瑜伽師地論》，卷第四十一，（大正藏三〇，五二一上）

(2)《菩薩地持經》，卷第五，（大正藏三〇，九一七上）

(3)《南傳大藏經》，卷三，一八三頁（《漢譯南傳大藏經》，律藏三，一三七頁）；《五分律》，卷第十八（大正藏二二，一二二上）；《四分律》，卷第三十五（大正藏二二，八一七下）。

(4)宇井，《梵漢對照菩薩地索引》，一九八頁

(5)在《南傳大藏經》，卷三，五五五頁，（《漢譯南傳大藏經》律藏三，四一三頁）說：「僧伽有五，謂：四比丘僧伽、五比丘僧伽、十比丘僧伽、二十比丘僧伽、過二十比丘僧伽也。諸比丘！此中四比丘僧伽除授戒、自恣、出罪三羯磨，其餘得作一切如法和合羯磨。」

(6)《高僧傳》，卷第二，〈曇無讖傳〉（大正藏五〇，三三六下）

(7)《摩訶止觀》，卷第四上，（大正藏四六，三九下）

第六節　菩薩戒普及的實況

由僧祐《出三藏記集》卷第十二的〈法苑雜緣原始集目錄序〉第七，能看到下列的篇名：

宋明帝〈受菩薩戒自誓文〉第二

竟陵文宣王〈受菩薩戒記〉第三

宋齊勝士〈受菩薩戒名錄〉第六(1)

由此可知，宋齊時期（四二〇—五〇二）已有在家眾受持菩薩戒。當時所謂的菩薩戒，恐怕是「地持戒」吧！雖由梁武帝為在家出家受菩薩戒法，而親自撰述的《出家人受菩薩戒法》得知其受持「梵網戒」，但就大趨勢而言，「地持戒」應是較佔優勢的。這由當時的高僧中，有眾多的《菩薩地持經》研究者，即可得到印證。其後，《地持經》戒本仍受到持久的流傳與研究，雖然由於智顗著述《菩薩戒義疏》為「梵網戒」立下決定性的優勢，但此後「地持戒」的研究依然持續地進行。

今就《續高僧傳》的記載，來探究「地持」、「梵網」兩戒的流傳情況。

齊代（四七九—五〇二）鄴下總持寺的慧順（？），在慧光門下出家，以：

三持（三皈）、三聚（三聚淨戒）影現於神外。博見融洽，陶然有餘。講十地、地持、華嚴、維摩，並立疏記。(2)

同為齊林慮山洪谷寺的僧達（四七四—五五六）則是：

聽光師十地，發明幽旨，遂從受菩薩戒。(3)

慧光是弘傳世親系學問的人，並有能力作《地持論疏》，因此，顯然他是屬於「地持戒」系的。〈僧達傳〉中的描述，則是對此最有力的證據：

> 講華嚴、四分、十地、地持，雖無疏記而敷揚有據。(4)

又說齊鄴東大覺寺的僧範（四七五—五五五）也是：

> 講華嚴、十地、地持、維摩、勝鬘，各有疏記。(5)

每逢他開座說法，均有聽眾千餘人，傳授「地持」菩薩戒予大儒徐遵明、李寶頂等，並有「五眾歸之如市」(6)的描述。

又齊鄴西龍山雲門寺僧稠（四七九—五六〇）則是禪學大家，被佛陀跋陀羅讚為：

> 自蔥嶺已東，禪學之最，汝其人矣。(7)

於是文宣帝從他受持菩薩戒，並：

> 斷酒禁肉，放捨鷹鷂，去官畋漁，鬱成仁國。(8)

他如此地致力於菩薩戒的實踐，然其菩薩戒究屬何系並無明確記載。

又說齊大統合水寺的法上（四九四—五八〇）是：

既慧業有聞，眾皆陳請。乃講十地、地持、楞伽、涅槃等部，輪次相續，並著文疏。(9)

因此，可以肯定他以國師的身分，授予上自文宣帝下至皇妃重臣等的菩薩戒，皆屬「地持戒」。文宣帝尊崇法上為戒師，且由「常布髮於地，令上踐焉」一語可窺知其信仰的狂熱。法上在佛教界所占地位之重要，可由下列的事蹟得知：

魏齊二代歷為統師，昭玄一曹純掌僧錄。令史員置五十許人，所部僧尼二百餘萬，而上綱領將四十年。(10)

在梁代（五〇二—五五七）有鐘山開善寺智藏（四五七—五二二），因對企圖以白衣僧正，掌控佛教界的武帝（五〇二—五四九）說：

佛法大海非俗人所知。(11)

而成為揚眉吐氣的名人，他也正是授予梁武帝菩薩戒的人。就他的佛教教學之廣博，《高僧傳》有下列的傳述：

凡講大小品、涅槃、般若、法華、十地、金光明、成實、百論、阿毘曇心等，各著義疏行世。(12)

所以他的菩薩戒是屬「地持戒」或「梵網戒」雖不明朗，但從他既講述《十地經論》又著義疏等來推測，應該是「地持戒」吧！可是梁武帝受的菩薩戒係「梵網戒」（此點後述），因此只就授戒方面來看的話，可說智藏是「梵網」、「地持」兩者兼修的人。

還有在梁武帝時代，南澗寺的大僧正慧超(13)（－五二六）及草堂寺慧約(14)（四五一－五三五）也傳授菩薩戒，前者在梁武帝天監年中（五〇二－五一九）擔任武帝的家僧，造圓壇（表示當時戒場是圓座）授予武帝菩薩戒，又草堂寺慧約也於天監十八年（五一九）授與武帝菩薩戒，因為屬於同時代，所以應同屬「梵網戒」的菩薩戒吧！

其次在隋代（五八一－六一八）值得一提的高僧，係淨影寺慧遠（四二三－五九二）。他在北齊廢佛的當時，不懼帝威，而進言自己的主張道：

> 陛下今恃王力自在，破滅三寶，是邪見人，阿鼻地獄不揀貴賤，陛下何得不怖。(15)

進諫毀佛的不是，秉持「法實不滅」(16)的堅定信念，最後隱居於汲郡（河南省汲縣）的西山，勤道不倦，三年之中，誦念法華、維摩等一千遍，守戒又勤修禪定。大象二年（五八〇）復佛之際，慧遠受命為少林寺住寺講座。他除了聞名的《大乘大義章》之外，尚著有《地持疏》五卷、《十

地疏》七卷、《地持論義記》十卷，因此可知他所授與的大乘戒是屬於地持系統。

又據陳南嶽衡山〈慧思傳〉（五一五—五七七）說，他曾「行大慈悲，奉菩薩戒」(17)，而其菩薩戒或許是屬於「梵網戒」。因為慧思是智顗之師，又智顗的講述則由其門人章安灌頂筆錄成《菩薩戒義疏》，這可視為傳承其師慧思的戒學內容，因此說慧思也是《梵網經》的研究者應無誤吧！

又京師延興寺曇延(18)精研《華嚴》、《大論》、《十地》、《地持》、《佛性》、《寶性論》等，在北周武帝廢佛後，大象二年（五八〇）東西兩京各興建陟岵寺，設置菩薩僧時，他是居於前班的優秀人物。曇延所授菩薩戒，從其經歷來看，想必是隸屬「地持戒」系統。

又相州（河南安陽縣）演空寺靈裕（五一七—六〇五），本想做慧光律師之弟子，但抵達鄴時，剛好是慧光死後七日，只得「投憑師聽於地論」，三年之後，赴定州受大戒，誦《四分》、《僧祇》二律，又勤於鑽研戒學，親自抄寫其文，八日之中書寫、誦讀均畢。並且：

南遊漳滏，於隱公所偏學四分，隨聞尋記五卷行之。(19)

〈靈裕傳〉中，就他在戒學方面的嚴格，敘述如下：

> 年登耳順，養眾兩堂，簡以未具，異室將攝，言行有濫，即令出眾。非律所許，寺法不停女人尼眾，誓不授戒，及所住房，由來禁約，不令登踐，斯勵俗後代之弘略也。沙彌受具，和上德難，故盡報不行，自餘師證，至時臨眾，若授以三聚，則七眾備傳。故使弘法之時，方聽女眾入寺，並後人先出，直往無留。致有法席清嚴，響傳寓內。侍者供給不預沙彌，僧制澄正，無論主客，內惟護法，外肅愆過。身服清修不御綾綺，垂裙踝上四指，衫袖僅與肘齊，衹支極長至脛而已。設見衣制過度，則處眾割之。故方裙正背大氈被褥，皮革上色錢寶等物，並不入房，何況身履而為資具，斯又處儉之後教矣。常服五條，由來以布，縱有繒帛成施，終以惠人。(20)

從三十歲起，即專心於著述，除了有《十地疏》四卷、《地持》、《維摩》、《般若》疏各兩卷、《四分律疏》五卷、《受菩薩戒法》並《戒本》首尾的註釋、《僧制寺誥》等之外，尚有著述五十餘卷，久傳於世。

又天台宗的開山祖師智顗（五三八—五九七）傳記中載：

> 開士萬行戒善為先，菩薩十受專持最上。(21)

更進一步傳述：

> 五十餘州道俗受菩薩戒者，不可稱紀。(22)

由此能知庶民對戒律關心的程度，陳宣帝（五六八－五八二）也是從智顗受戒的一位。後來成為煬帝的晉王廣，於開皇十一年（五九一）徵召智顗到揚州授菩薩戒，陳及隋的王侯臣下，從智顗受戒者遽增，其情況由《國清百錄》即可得知。

從智顗所著的《菩薩戒義疏》及《釋禪波羅蜜次第法門》，即可清楚得知，他的戒學是以《梵網經》為基礎：

> 從十善、三歸、五戒、八齋戒、沙彌十戒、大比丘二百五十戒、菩薩十重四十八輕戒。(23)

> 亦可言持菩薩十重四十八輕戒，此戒能至佛果故。(24)

又西京禪定道場的曇遷（五四一－六〇七）是：

> 研精華嚴、十地、維摩、楞伽、地持、起信等，咸究其深賾。(25)

終南山至相道場的彭淵（五四三－六一一）也是：

> 自華嚴、地持、涅槃、十地，皆一聞無墜，歷耳便講。(26)

因此可以想見，兩者皆通曉「地持戒」，並極力弘傳。又河東栖巖道場的智通(27)（五四七—六一一）曾師事俊律師及曇延律師，因此應是學過「地持戒」的。

由此，在隋代「地持戒」顯然較智顗及依其學系循行的「梵網戒」更為普及。隋代如此研究「地持戒」的潮流，直至唐代似乎仍未衰退，此一情況從僧傳中，極少明確指出依「梵網戒」授戒，也可察覺到。

今以唐代高僧為中心，觀察其動態，即使是致力於弘傳菩薩戒者，其敘述也都只有「授菩薩戒」四字，由於並未明確指出為「地持」或「梵網」，是故無法得知其所授菩薩戒的性質。但值得注意的是，被列在義解篇及習禪篇的高僧當中，修習地持系戒學的人，是較梵網戒系的人為多。

現舉一例：京師大總持寺慧遷(28)（五四七—六二六）精通《地論》、《涅槃》、《地持》，開皇十七年（五九七）文帝設定五眾時，他任「十地眾主」，另在《地論》方面，據稱是無人能及的。又京師大興善寺法侃(29)（五五〇—六二三）亦通曉十地，尤精地持。當完成天下霸業，功成名就的隋文帝在仁壽二年（六〇二）釋尊降誕日，於天下諸州五十一處，第二次興建佛舍利塔之際，法侃便赴宣州（江南寧國府）、黎州（直隸大名府濬縣）建塔，舉辦授戒教化道俗，因他精通《地持》，故

傳授的應為「地持戒」。他也是唐代設置「十大德」僧官時，獲選者之一。

又京師勝光寺道宗[30]（五五二—六二三），據說也學過《智論》、《十地》、《地持》、《成實》、《毘曇》；大莊嚴寺道哲[31]（五五三—六三五）也學過《十地》、《地持》、《四分》，並居教團指導者地位，亦教導山俗道侶律儀。

又澤江清化寺智徽[32]（五五九—六三八），以常年講述《涅槃》、《十地》、《地持》、《維摩》、《勝鬘》而名聞遐邇。大業七年（六一一）隋煬帝召智徽至東都內道場，又懷州都督鄖國公張亮也曾自遠地召請他來講經。智徽成為菩薩戒師而授戒，顯然他所傳的戒也是「地持戒」。

又京師普光寺曇藏（五六六—六三五）也學過《地持》、《十地》，而於貞觀譯經時亦完成證義之職。傳中記載：

> 及皇儲失御，便召入宮受菩薩戒，翌日便瘳。敕賜絹數百段，衣對亦爾。度人三千，并造普光寺焉。尋又下敕：「得遥受戒不？」藏曰：「地持論云：『若無戒師，發弘誓願，得菩薩戒。』」因進論文，敕乃以懺詞令藏披讀。至皇后示疾，又請入宮。素患腰腳，敕令輿至寢殿受戒，施物極多，並充功德。[33]

由此為求病癒，而受持「地持戒」的情形，就能窺知對戒的咒術信仰之一般。

又由蒲洲栖巖寺道傑(34)（五七二—六二七）曾講述《阿毘曇》及《地持》各五、六遍，可肯定「地持戒」的研究到了唐代依然盛行。傳說蘇州通玄寺的慧旻(35)（五七二—六四九）也以天台學者的身分，從竹園寺志律師學習《十誦律》，又講菩薩戒及《成實論》，並將古律舊疏遺漏之處，悉加刪訂使其通暢。至於他的著作則有《十誦私記》十三卷、《僧尼行事》二卷、《尼眾羯磨》二卷及《道俗菩薩戒義疏》四卷，但由於《十誦律》是羅什所譯，因此所謂的「道俗菩薩戒」不妨說是指《梵網經》吧！

以上所述，雖只是《續高僧傳》中的說法，但因那是戒律權威道宣所撰，所以縱使其內容是片斷的，仍具有極高的可信度。同時，在比較中國的大乘戒與五大律二者的發展過程方面，亦欠明確，但無論如何，在曇無讖譯出《菩薩地持經》後，隨其研究而使「地持戒」亦趨於盛行。大約自五〇〇年始，《十誦律》被視為主要的羅什學問系統而作研究，並且《梵網經》的研究熱潮亦趨於興盛，可知依據梵網戒本的受戒儀軌曾經流行的實情。

據《續高僧傳》的描述，自隋到唐的菩薩戒，不論南北方顯然皆以「地持戒」系統佔優勢。即

使天台智顗的戒學系統是實行「梵網戒」，但仍不如「地持戒」普及；又從高僧的傳記中，從未明確使用《梵網經》或「梵網戒」的語彙來看，實際上研究《梵網經》的人並不多。追究其原因，可在法經的《隋眾經目錄》卷第五，以「眾律疑惑五，一部二卷」敘述：

> 梵網經二卷（諸家舊錄多入疑品）。右一戒經依舊附疑。(36)

可說是起因於它在隋代以前多被編入疑品的緣故吧！

若說《梵網經》真正被研究，是始於梁代慧皎也不為過。從道宣律師於《續高僧傳》卷第六〈慧皎傳〉中說他：

> 春夏弘法，秋冬著述。撰涅槃義疏十卷及梵網經疏行世。(37)

便可得知。又有敦煌出土的伯希和本《出家人受菩薩戒法卷第一》亦可作為旁證。土橋秀高教授對此敦煌本評述如下：

> 梵網戒到了後代，雖成為菩薩戒的主流，但在五九四年所編集的《法經錄》，則被視為疑經。因此，初期的菩薩戒是以「地持戒」為依據的，然而值得注意的是，（中略）較《法經錄》早七十五年編集的這個抄本中，《梵網經》被採用之處遠較《地持經》為多。如此可以

確認，在菩薩戒思想發展的初期，成為主流的梵網戒之受菩薩戒法，是曾經流傳的，這從菩薩戒流傳的角度而言，是具有極高的文獻價值。(38)

土橋教授的主張，由梁武帝時已曾採用「梵網戒」的受戒儀軌，即可得到證明。

且看陳楊都奉誠寺的大律師〈智文（五〇八—五九九）傳〉中記載，他曾經講述《十誦律》八十五遍，大小乘的戒心、羯磨二十餘遍，又著有《律義疏》十二卷、《羯磨疏》四卷、《菩薩戒疏》兩卷，針對上述情事應加以注意。《十誦律》是羅什三藏所譯，《梵網經》向來也被說是羅什所譯，換句話說，《十誦》、《梵網》皆為羅什所譯，因此，在〈智文傳〉中所說的《菩薩戒疏》兩卷，所指的大概就是屬於《梵網》系統吧！

(1)《出三藏記集》，卷第十二（大正藏五五，九三上）。
(2)《續高僧傳》，卷第八，〈釋慧順傳〉（大正藏五〇，四八四中）。
(3)同上，卷第十六，〈釋僧達傳〉（大正藏五〇，五五三上）。
(4)同上（大正藏五〇，五五三中）。
(5)同上，卷第八，〈釋僧範傳〉（大正藏五〇，四八三下）。
(6)同上。

(7) 同上，卷第十六，〈釋僧稠傳〉（大正藏五〇，五五三下）。
(8) 同上（大正藏五〇，五五四中）。
(9) 同上，卷第八，〈釋法上傳〉（大正藏五〇，四八五上）。
(10) 同上（大正藏五〇，四八五上—中）。
(11) 同上，卷第五，〈釋智藏傳〉（大正藏五〇，四六六中）。
(12) 同上（大正藏五〇，四六七中）。
(13) 同上，卷第六，〈釋慧超傳〉（大正藏五〇，四六八上—中）。
(14) 同上，〈釋慧約傳〉（大正藏五〇，四六八中—四七〇上）。
(15) 同上，卷第八，〈釋慧遠傳〉（大正藏五〇，四九〇下）。
(16) 同上。
(17) 同上，卷第十七，〈釋慧思傳〉（大正藏五〇，五六四上）。
(18) 同上，卷第八，〈釋曇延傳〉（大正藏五〇，四八八上—四八九下）。
(19) 同上，卷第九，〈釋靈裕傳〉（大正藏五〇，四九五下）。
(20) 同上（大正藏五〇，四九七中—下）。
(21) 同上，卷第十七，〈釋智顗傳〉（大正藏五〇，五六六中）。
(22) 同上（大正藏五〇，五六八上）。
(23) 《釋禪波羅蜜次第法門》，卷第一之下（大正藏四六，四八一下）。

(24) 同上，卷第二（大正藏四六，四八四下）。
(25) 《續高僧傳》，卷第十八，〈釋曇遷傳〉（大正藏五〇，五七二上）。
(26) 同上，卷第十一，〈釋彭淵傳〉（大正藏五〇，五一一中）。
(27) 同上，卷第十八，〈釋智通傳〉（大正藏五〇，五七七中）。
(28) 同上，卷第十三，〈釋慧遷傳〉（大正藏五〇，五二〇中－下）。
(29) 同上，卷第十一，〈釋法侃傳〉（大正藏五〇，五一三上－下）。
(30) 同上，卷第十一，〈釋道宗傳〉（大正藏五〇，五一二上）。
(31) 同上，卷第二十，〈釋道哲傳〉（大正藏五〇，五八八下）。
(32) 同上，卷第十五，〈釋智徹傳〉（大正藏五〇，五四一中－下）。
(33) 同上，卷第十三，〈釋曇藏傳〉（大正藏五〇，五二五下－五二六上）。
(34) 同上，〈釋道傑傳〉（大正藏五〇，五二九下）。
(35) 同上，卷第二十二，〈釋慧旻傳〉（大正藏五〇，六一九下－六二〇上）。
(36) 《眾經目錄》，卷第五（大正藏五五，一四〇上）。
(37) 《續高僧傳》，卷第六，〈釋慧皎傳〉（大正藏五〇，四七一中）。
(38) 土橋秀高，《ペリオ本〈出家人受菩薩戒法〉について》（龍谷大學《佛教學研究》第二五，二六號）。

第十二章　三聚淨戒與受菩薩戒儀

PDG

第一節 瑜伽論系的三聚淨戒

正如前節所述，自從羅什譯出大乘經典以來，中國佛教從大小乘的比較研究，快速地發展到純大乘。戒學方面，印度瑜伽系佛教的傳譯提供了相當大的功勞。亦即，北涼的曇無讖譯出了《涅槃經》與《瑜伽論》的異譯《菩薩地持經》，劉宋的求那跋摩譯出了《菩薩善戒經》，中國佛教界以此為契機，急遽提升了對「地持戒」的研究。又由於被稱為偽經的《梵網經》與《瓔珞經》相繼成立，「梵網戒」也跟著「地持戒」普及，對戒學衝擊很大。在此就針對菩薩戒的種種解釋，來檢討其戒學到底是如何形成的。

被稱為《瑜伽師地論》異譯的北涼曇無讖所譯的《菩薩地持經》所述的菩薩戒，是摘用各經錄做為「菩薩戒經」，可說是中國大乘戒的根源。

《菩薩地持經》卷第五的〈菩薩地持方便處戒品之餘〉，記有：

此事起菩薩戒，佛於處處修多羅中說，律儀戒、攝善法戒、攝眾生戒，律儀戒攝，此是菩薩藏摩得勒伽和合說。(1)

本經是意圖和合各經所述的大乘戒諸相，將戒學的各種問題分為九項述說，所謂九項是指〈菩薩地持方便處戒品〉第十之一所說的：

云何菩薩尸波羅蜜。略說有九種：一者自性戒，二者一切戒，三者難戒，四者一切門戒，五者善人戒，六者一切行戒，七者除惱戒，八者此世他世樂戒，九者清淨戒。(2)

然後詳細說明這九種。在說明這九種當中，第二的一切戒，述說三聚淨戒與其受法以及四重四十二輕戒，這一項目著實發揮了本經作為菩薩戒經的特色。亦即為了說明菩薩的一切戒，說：

菩薩戒略有二種：一在家分戒，二出家分戒，是名一切戒。(3)

依在家、出家的二分淨戒，解說由律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒所組合的三聚淨戒。針對律儀戒說：

律儀戒者，謂諸菩薩所受七眾別解脫律儀。即是苾芻戒、苾芻尼戒、正學戒、勤策男戒、勤策女戒、近事男戒、近事女戒。如是七種，依止在家、出家二分，如應當知，是名菩薩律儀戒。(4)

《瑜伽論》所稱的菩薩，是通在家出家七眾的名稱，其中比丘、比丘尼依其身分所受的別解脫律

儀，是不准如《占察經》所說的自誓受。認可自誓受的對象是七眾當中比丘、比丘尼以外的其他菩薩眾，面對這些菩薩，《瑜伽論》說：

> 又諸菩薩，欲受菩薩淨戒律儀，若不會遇具足功德補特伽羅，爾時，應對如來像前自受菩薩淨戒律儀。(5)

又說：

> 隨轉差別者，謂有堪受律儀，方可得受。此中，或有由他、由自而受律儀，或復有一唯自然受，除苾芻律儀。何以故？由苾芻律儀非一切堪受故。若苾芻律儀非要從他受者，若堪出家、若不堪出家，但欲出家者，便應一切隨其所欲自然出家，如是聖教便無軌範，亦無善說法毘奈耶而可了知，是故苾芻律儀無有自然受義。(6)

亦即強調受苾芻律儀時，不許自誓受，必須從他受。

到底要依據以自誓受為基本立場的《梵網經》與《占察經》，或者主張從他受的《瑜伽論》，這是欲出家的人所關心的事。尤其不能忽視的是，在《梵網經》、《占察經》、《瓔珞經》廣受歡迎的中國出家教團裡，出家者有著欲求方便的心理。

如上所述，受戒的一般形式是從他受，而透過和尚「一白三羯磨」之法得戒。《瑜伽論》明確區別從他受與自誓受。

關於三聚淨戒的從他受，〈戒品〉規定要站著面對如來像受戒，也就是說，受戒儀禮的中心是如來像或佛像。在小乘戒是戒和尚，而在大乘戒則引進了如來像、佛像等的形像，以面對佛像誓約的形式求得神聖的戒。

〈戒品〉所述的從他受的受戒要領如下：

> 恭敬供養十方三世諸佛世尊，已入大地、得大智慧、得大神力諸菩薩眾，現前專念彼諸功德，隨其所有功德因力，生殷淨心或少淨心，有智有力勝菩薩所，謙下恭敬，膝輪據地，或蹲跪坐對佛像前，作如是請：唯願大德，或言長老或善男子，哀愍授我菩薩淨戒。(7)

亦即，從具有大智慧、大神力的大德、長老受戒。而且，頗自負於比丘、比丘尼要受的別解脫律儀，在其他一切所受律儀戒當中，具有最勝無上、無量無邊的大功德，而說：

> 第一最上善心意樂之所發起，普能對治於一切有情一切種惡行。一切別解脫律儀，於此菩薩律儀戒，百分不及一，千分不及一，數分不及一，計分不及一，算分不及一，喻分不及一，

鄔波尼殺曇分亦不及一。攝受一切大功德故。(8)

對出家菩薩的律儀戒，有最高評價。所以，為了更強調菩薩戒的優越性，加入了授戒時的嚴格限制。

《瑜伽論》舉出下列二十一項不認可授戒的對象。

又諸菩薩不從一切，唯聽慧者，求受菩薩所受淨戒。（一）無淨信者不應從受。……（二）有慳貪者，（三）慳貪弊者，（四）有大欲者，（五）無喜足者……（六）毀淨戒者，（七）於諸學處無恭敬者，（八）於戒律儀有慢緩者……（九）有忿恨者，（十）多不忍者，（十一）於他違犯不堪耐者……（十二）有嬾惰者，（十三）有懈怠者，（十四）多分耽著，日夜睡樂、倚樂、臥樂，（十五）好合徒侶，樂喜談者……（十六）心散亂者，（十七）不能搆牛乳頃，善心一緣住修習者……（十八）有闇昧者，（十九）愚癡類者，（二十）極劣心者，（二一）誹謗菩薩素怛纜藏及菩薩藏摩怛履迦者。(9)

《瑜伽論》所述七眾的別解脫律儀，其共通的基礎在於：

菩薩住戒律儀，有其四種他勝處法。(10)

這與小乘戒重視四波羅夷為一切戒律的根本戒是相同的，可以說它的構想來自小乘的戒律觀。四種他勝處法就是：

一、自讚毀他　二、慳財法不施

三、忿恨不捨　四、謗菩薩戒

這四重戒，是七眾依各自的身分所受的戒，同時也必須從他受。《瑜伽論》所述的內容具體來說是：

一、如果是優婆塞的菩薩，要受四重戒與五戒。

二、如果是菩薩沙彌，要受四重戒與十戒。

三、如果是菩薩比丘，要受四重戒與二百五十戒。

即使是從他受戒，律儀的戒相是通受戒與別受戒的雙重構造。

關於別受，如以從他受為例，菩薩比丘受戒時，必須有十師（三師七證）出席，由十師證明受戒，始能稱為比丘。七眾戒不能以通受成立。相對於此，《占察經》容許自誓受的態度，因為授戒儀軌簡化，而大受出家教團的歡迎。

《瑜伽論》卷第四十一〈戒品〉第十，述說完成受戒的菩薩們，在日常生活中必須遵守下列事項：

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，於日日中，若於如來或為如來造制多所，若於正法或為正法造經卷所，謂諸菩薩素怛纜藏、摩怛理迦，若於僧伽，謂十方界已入大地諸菩薩眾，若不以其或少或多諸供養具而為供養，下至以身一拜禮敬，下至以語一四句頌，讚佛法僧真實功德，下至以心一清淨信，隨念三寶真實功德，空度日夜，是名有犯有所違越。(11)

這個內容是讓受戒者充分認識在佛像、如來像面前誓願受戒的重要性，並且要實現身為出家者的持戒的宗教生活。

因此，〈戒品〉稱受過菩薩戒的人為「同法者」。由這些「同法者」所形成的團體，當然有它的團體規約，違犯者就依小乘戒所述，可能只受大乘的制裁。雖說大乘教團沒有像小乘的波羅夷罪那樣被僧團滅擯的罪，但在大乘教團裡，如果忽視團體規約而破戒的人，還是會被團體排斥。觀看禪門的僧堂規矩，重罪者將從「偏門」(12)被驅逐下山，可資證明。依據重罪的判決，要將犯戒者從團體驅逐下山的戒條，〈戒品〉以四種他勝處法表示。

lābha-satkārā 'dhyavasitasya 'tmo 'tkarṣaṇā parapaṃsanā bodhisattvasya pārājayika-sthānīyo dharmaḥ(158)(13)

若諸菩薩，為欲貪求利養恭敬，自讚毀他。是名第一他勝處法。(14)

讚揚執著利養與恭敬自己，而辱言他人，就是菩薩的第一他勝處法。(15)

satsu saṃvidyamānesu bhogeṣu lobha-prakṛtitvāt duḥkhiteṣu kṛpaṇeṣu (anātheṣu apratisaraṇeṣu yā-) canakeṣu pratyu pasthiteṣu nairghṛṇyād āmisā 'visargo dharma-mātsaryāc cā rthinām samyak pratyupasthitāṇāṁ dharmāṇāṁ asaṃvibhāgukriyā bodhisattvasya pārājayika-sthāniyo dharmaḥ(158)(16)

若諸菩薩，現有資財，性慳財故，有苦有貧無依無怙正求財者，來現在前，不起哀憐而修惠捨；正求法者，來現在前，性慳法故，雖現有法而不給施，是名第二他勝處法。(17)

雖有財富卻因為本性貪欲，即使貧苦且無依無靠而乞求財物的人立於面前，由於沒有憐愍心，不肯施捨財物；又因本性慳吝，當乞求的人立於面前，雖現有法卻不施與，就是菩薩的第二他勝處法。(18)

Yad api bodhisattvas tad-rūpam vrodha-paryavasthāna (-mvivardha yati......) krodhā'bhibhūtaḥ pāṇinā vā loṣṭena vā daṇḍena vā sattvāms tāḍayati vihimsayati vihethayati krodhā 'sayam eva ca tivram antarīkṛtvā pareṣām amtikāt vyati-krama-samjñaptim na pratigṛ (-hṇati......-idam api bodhisattvasya pārājayika-sthānīyo) dharmaḥ(158)(19)

若諸菩薩，長養如是種類忿纏，由是因緣，不唯發起麤言便息，由忿蔽故，加以手足、塊石、刀杖，捶打、傷害損惱有情，內懷猛利忿恨意樂，有所違犯，他來諫謝，不受不忍，不捨怨結，是名第三他勝處法。(20)

不論是什麼，菩薩長養這種忿纏，…… 屈服於忿意，而用手、用土塊、或以拐杖，捶打諸眾生，以致傷害損惱，並且內心懷著猛烈忿意，不接受他人違犯的告白…… 就是菩薩的第三他勝處法。(21)

bodhisattvapiṭakā 'pavādaḥ saddharma pratirūpakārāṁ ca rocanā dīpānā vyavasthapana-svayaṁ vā saddharma-pratirūpakā 'dhimuktasya pareṣām (amtikād vā......) bodhisattvasya pārājayikasthaniyo dharmaḥ(158-159)(22)

若諸菩薩，謗菩薩藏，愛樂宣說、開示，建立像似正法，於像似法，或自信解，或隨他轉。是名第四他勝處法。(23)

誹謗菩薩藏，喜愛開示與建立類似正法的法，或者自我信解類似正法的法，或者轉傳他人，就是菩薩的第四他勝處法。(24)

如上所述，從《瑜伽論》卷第四十的〈戒品〉對一切戒的說明，可以明瞭，它讓出家的基本性格完全不同的大乘菩薩，適用與聲聞比丘同樣的戒律，可知《瑜伽論》所指向的戒學是依存於小乘戒，顯示它的不徹底。然而，聲聞比丘的戒只到律儀戒為止，而《瑜伽論》除此之外，還述說聲聞戒未言及的攝善法與攝眾生戒，這就明白表示了大乘菩薩戒的立場，所以《瑜伽論》述說的大乘菩薩戒立場，顯然存在於三聚淨戒中的後兩者。因此，先從攝善法戒的內容來檢討。

依據〈戒品〉的說明：

攝善法戒者，謂諸菩薩受律儀戒後，所有一切為大菩提，由身語意積集諸善，總說名為攝善法戒。此復云何？謂諸菩薩依戒住戒，於聞、於思、於修止觀、於樂獨處，精勤修學。如是時時於諸尊長，精勤修習合掌、起迎、問訊、禮拜、恭敬之業，即於尊長勤修敬事；於疾病

者悲愍、殷重瞻侍供給；於諸妙說施以善哉；於有功德補特伽羅真誠讚美；於十方界一切有情一切福業，以勝意樂起淨信心，發言隨喜；於他所作一切違犯，思擇安忍；以身語意已作未作一切善根，迴向無上正等菩提；時時發起種種正願；以一切種上妙供具供佛法僧；於諸善品，恆常勇猛精進修習；於身語意住不放逸，於諸學處正念正知正行，防守密護根門；於食知量；初夜、後夜常修覺悟；親近善士，依止善友；於自愆犯，審諦了知，深見過失，既審了知，深見過已，其未犯者，專意護持，其已犯者，於佛菩薩、同法者所，至心發露，如法悔除。如是等類，所有引攝、護持、增長諸善法戒，是名菩薩攝善法戒。(25)

為了遵守律儀戒，從聞、思、修的立場成就正覺，引攝並護持上述所有善法的戒，就是攝善法戒。

不過，這種說明仍過於抽象，不夠具體。所以這點不妨引用《瑜伽論》菩薩聲聞地異譯的曇無讖所譯《菩薩地持經》來考察較為妥當。

《菩薩地持經》設定了三聚淨戒與四重四十二輕戒，為了使它與佛教徒的生活密切結合而主張全受。亦即在卷第四的〈菩薩地持方便處戒品〉第十之一說：

菩薩一切戒，略說二種：一者在家分，二者出家分，是名一切戒。一切戒復有三種。(26)

以三種戒的名稱說明三聚淨戒。此中律儀戒是：

比丘、比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷，在家、出家隨其所應。(27)

即七眾所受的戒。而說攝善法戒「謂菩薩所受律儀戒」，並說那是《梵網經》與《瓔珞經》所舉十重戒中，相當於後四重的四波羅夷處法，亦即在卷第五〈菩薩地持方便處戒品之餘〉述及菩薩的四波羅夷處法：

如是菩薩住律儀戒者，有四波羅處法。何等為四？菩薩為貪利故，自歎己德，毀呰他人。是名第一波羅夷處法。菩薩自有財物，性慳惜故，貧苦眾生無所依怙，來求索者，不起悲心給施所求；有欲聞法，吝惜不說。是名第二波羅夷處法。菩薩瞋恚、出麤惡言，意猶不息，復以手打，或加杖石，殘害恐怖瞋恨增上，犯者求悔不受其懺，結恨不捨。是名第三波羅夷處法。菩薩謗菩薩藏，說相似法，熾然建立於相似法，若心自解或從他受。是名第四波羅夷處法。是名菩薩四波羅夷處法。(28)

續而舉出四十二輕戒。但卻未言及四十二輕戒，是否屬於攝善法戒。關於這一點，值得注意的是

唐代道倫在《瑜伽論記》卷第十下的說明，他說：

> 此四十三中，大分為二。初犯三十二輕，障於六度攝善法戒。後犯十一種輕，障於四攝利眾生戒。(29)

顯示道倫的見解是，前三十二輕戒相當於攝善法戒，而後十一輕戒則相當於攝眾生戒。

再者，以攝眾生戒的內容，「略說有十一種」，列舉如下：

> 一者眾生作饒益事，悉與為伴。二者眾生已起、未起病等諸苦，及看病者，悉與為伴。三者為諸眾生說世間、出世間法，或以方便令得智慧。四者知恩報恩。五者眾生種種恐怖，師〔獅〕子、虎、狼、王賊，水火，悉能救護；若有眾生喪失親屬、財物諸難，能為開解，令離憂惱。六者見有眾生貧窮困乏，悉能給施隨其所須。七者德行具足，正受依止，如法畜眾。八者先語安慰隨時往返，給施飲食說世善語，進止非已去來隨物。如是等事，安眾生者，皆悉隨順；若非安者，皆悉遠離。九者有實德者稱揚歎悅。十者有過惡者慈心呵責、折伏、罰黜，令其改悔。十一者以神通力示現惡道，令彼眾生畏厭眾惡，奉修佛法，歎喜信樂生希有心。(30)

四十二輕戒是承受上述三聚淨戒，身為菩薩要實踐持戒持律的生活時，由於缺乏道心所引起的憍慢心、瞋恨心、瞋慢心、慳嫉心、無慚愧心、嫌恨心、染、貪恚(31)，容易犯下的四十二項輕罪，期望戒之以指引眾生實踐如法的宗教生活。

在據說是修改《菩薩地持經》(32)的求那跋摩所譯《菩薩善戒經》（九卷本）卷第四〈菩薩地戒品〉第十一，說明在家、出家要受持的一切戒為：

> 在家、出家戒有三種：一者戒，二者受善法戒，三者為利眾生故行戒。(33)

對三聚淨戒加以說明，並且說明第一戒是：

> 所謂七種戒，比丘、比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷。(34)

說明受持菩薩戒者，也須淨心受持在家、出家所受的七種戒，而第二的善戒法則是：

> 菩薩摩訶薩離七種戒，為菩提故，修身口意十種善法。(35)

此經沒有述及十種善法的內容，但在同為求那跋摩所譯《菩薩善戒經》（一卷本），想是更接近《瓔珞經》所說十波羅夷的出家八重與在家六重法(36)。在一卷本《善戒經》，關於三種戒，是提倡「重樓四級次第」(37)說，而說菩薩戒(38)不該單獨受持，應該是依優婆塞戒→沙彌戒→比丘戒→菩

薩戒的四階段，順序次第受戒。並說：

> 若言不具優婆塞戒得沙彌戒者，無有是處；不具沙彌戒得比丘戒者，亦無是處；不具如是三種戒者得菩薩戒，亦無是處。譬如重樓四級次第，不由初級至二級者，無有是處；不由二級至於三級，不由三級至四級者，亦無是處。(39)

而在受戒時，戒師向受者發問：

> 汝今具足三種戒不？(40)

以及規定種種問題，又在四十八輕戒中的第四也規定：

> 不成就優婆塞戒、不成就沙彌戒、不成就波羅提木叉戒者，不得聽菩薩戒，聽者得罪。(41)

可以看出當時中國出家教團對戒律觀的基本態度是，已經受持比丘戒的人，要進一步受持菩薩戒，才算出家受戒完成。但是，本經的來源《菩薩地持經》是基於瑜伽戒，其性質是主張出家、在家共通。相對地，《善戒經》表示在家不得立即受菩薩戒的立場，將菩薩戒納入出家戒的範圍內，從在家戒劃分出來。為了彌補此一缺陷而登場的就是《優婆塞戒經》。

《善戒經》規定受了律儀戒再受善法戒，然後再受攝眾生戒。如果依據前述的「重樓四級次第」

說，則七眾的別解脫戒也被賦予了三聚戒中菩薩律儀戒的性格。

(1)《菩薩地持經》，卷第五，〈菩薩地持方便處戒品之餘〉（大正藏三〇，九一七上）。
(2)同上（大正藏三〇，九一〇上）。
(3)《瑜伽師地論》，卷第四十〈戒品〉第十之一（大正藏三〇，五一一上）。
(4)同上。
(5)同上，卷第四十一（大正藏三〇，五二一中）。
(6)同上，卷第五十三（大正藏三〇，五八九下）。
(7)同上，卷第四十（大正藏三〇，五一四中）。
(8)同上（大正藏三〇，五一五上）。
(9)同上（大正藏三〇，五一五上—中）。
(10)同上（大正藏三〇，五一五中）。
(11)同上，卷第四十一（大正藏三〇，五一六上）。
(12)附在《景德傳燈錄》卷第六〈百丈傳〉的「禪門規式」，是推定《百丈清規》的唯一線索，在宗賾的《禪苑清規》，也以〈百丈規繩頌〉為題，揭載全文。其中述說：「或有所犯，即須集眾，以拄杖杖之、焚燒道具，逐從偏門而出者，示恥辱也」。
(13)宇井伯壽，《梵漢對照菩薩地索引》，一七四頁。

(14)《瑜伽師地論》，卷第四十（大正藏三〇，五一五中）。
(15)宇井，前引書，一七四頁。
(16)同上。
(17)《瑜伽師地論》，卷第四十（大正藏三〇，五一五中）。
(18)宇井，前引書，一七四——一七五頁。
(19)同上，一七五頁。
(20)《瑜伽師地論》，卷第四十（大正藏三〇，五一五中——下）。
(21)宇井，前引書，一七五頁。
(22)同上。
(23)《瑜伽師地論》，卷第四十（大正藏三〇，五一五下）。
(24)宇井，前引書，一七五頁。
(25)《瑜伽師地論》，卷第四十（大正藏三〇，五一一上——中）。
(26)《菩薩地持經》，卷第四，〈菩薩地持方便處戒品〉第十之一（大正藏三〇，九一〇中）。
(27)同上。
(28)同上，卷第五，〈菩薩地持方便處戒品之餘〉（大正藏三〇，九一三中）。
(29)《瑜伽論記》，卷第十之下，「論本」卷第四十一（大正藏四二，五三八中）。
(30)《菩薩地持經》，卷第四（大正藏三〇，九一〇中——下）。

(31) 大野法道，《大乘戒經の研究》，一九二頁。

(32) 同上，一九五頁。

(33)《菩薩善戒經》，卷第四（大正藏三〇，九八二下）。

(34) 同上。

(35) 同上。

(36) 關於八重，法藏在《菩薩戒本疏》卷一說：「出家菩薩有八重。即此中初四及續四是也。……具前四重，後受菩薩戒更加後四故。」（大日本續藏經第一輯，第六〇套第一冊第九丁左上）。大賢也在《古跡記》卷第三說：「依《善戒經》，出家菩薩立有八重。即此中初四後四以共不共根本重故。」（大日本續藏經第一輯第六〇套第三冊第二一二丁右上）。《善戒經》也說：「有八重法，四重如先」（大正藏三〇，一〇一五上）。比丘戒的四波羅夷及《梵網・瓔珞經》十重中的前四，相當於這些；而後四內容與《地持經》所說的菩薩四波羅夷（大正藏三〇，九一三中）相同。關於在家的六重，雖然《善戒經》隻字不提，但依菩薩八重的內容推察，可能是相當於《梵網經》所說十重的前六。在曇無讖所譯《優婆塞戒經》說：「菩薩有二種：一者退轉，二者不退：……一者出家，二者在家。出家菩薩奉持八重具足清淨，是名不退。在家菩薩奉持六重具足清淨，亦名不退。」（大正藏二四，一〇三五中）。又，卷三〈受戒品〉第十四，說：「優婆塞者有六重法」（大正藏二四，一〇四九上）。宋元嘉年間（四二四－四五三）曇無蜜多在揚州譯出的《觀普賢菩薩行法經》記載有：「若欲具足菩薩戒者，應當合掌在空閑處，遍禮十方佛，懺悔諸罪，自說己過……歸依三寶已，次當自誓受六重法。受六重法已，次當勤修無礙梵行，發廣濟心，受八重法。立此誓已，於空閑處……」（大

正藏九，三九三下）說如果想要具足菩薩戒，先受六重法，次受八重法。《觀虛空藏菩薩經》（宋曇摩蜜多譯）記載有「在家菩薩毀六重法，出家菩薩犯八重禁。」（大正藏一三，六七七中）。《菩薩五法懺悔文》（依據大野法道氏前引書四〇〇頁，是著作於中國梁代。）記載有：「不遇善知識，造作一切罪，破戒犯四重、六重及八重，謗法斷善根，具足一闡提……」（大正藏二四，一一二一中）。梁代失譯的《現在賢劫千佛名經》也記載有：「或作四重、六重、八重障聖道業」（大正藏一四，三七七中）。正如大野氏指出（前引書，四〇三頁）：「舉出所毀的戒相為在家六重、出家八重，是起源於善戒經。」可知這一連串的經典，都是成立於《善戒經》之後。

(37) 《菩薩善戒經》，一卷，〈優婆塞問菩薩受戒法〉（大正藏三〇，一〇一三下）。

(38) 參照大野，前引書，一九八頁。

(39) 《菩薩善戒經》，一卷（大正藏三〇，一〇一三下—一〇一四上）。

(40) 同上（大正藏三〇，一〇一四中）。

(41) 同上（大正藏三〇，一〇一五中）。

第二節 《瓔珞經》、《占察經》與三聚淨戒

其他系統說到三聚淨戒的還有《菩薩瓔珞本業經》二卷。本經原來被認為是竺佛念譯，但是大

野博士說：「成立時期是在《仁王》、《梵網》以後。但所採用的資料中，時間較遲的是宋元嘉十三年（四三六）的《勝鬘經》。」(1)而主張其是五世紀中期成立於中國。本經是從《菩薩地持經》採用了三聚淨戒的形相(2)，在卷下的〈大眾受學品〉第七，述說三聚戒為：

今為諸菩薩結一切戒根本，所謂三受門：攝善法戒，所謂八萬四千法門；攝眾生戒，所謂慈、悲、喜、捨，化及一切眾生，皆得安樂；攝律儀戒，所謂十波羅夷。(3)

舉出攝律儀戒的十波羅夷，是相當於《梵網經》十重禁戒，稱為十無盡戒、十不可悔戒。《瓔珞經》比《梵網經》有更進一步的想法，相對於《梵網經》所說的十重戒全具，它認同了十無盡戒的分受，說：

有受一分戒，名一分菩薩，乃至二分、三分、四分、十分，名具足受戒。(4)

這個分受的思想，是採用了《優婆塞戒經》卷第三所述說的三歸五戒的一分、少分、多分、滿分受戒，對受戒者來說，對自己不利的條件便可以敬而遠之。所以，這個分受形式應是輕視戒律風潮產生的要因。尤其是在受戒時：

其師者，夫婦六親得互為師授。(5)

即是認同了極端簡易的受戒形式。由此不難想像它對戒律普及於庶民居功厥偉。又說：

十重有犯無悔，得使重受戒。八萬威儀戒盡名輕，有犯得使悔過對首悔滅。(6)

認許犯重戒者可再受戒，這是由於《菩薩地持經》主張：

菩薩無有頓犯四波羅夷處法，捨菩薩律儀戒，如比丘捨律儀戒。菩薩失菩薩戒已，堪任更受，非如比丘犯木叉戒，不得更受。(7)

可說是認同再受戒的《地持經》之說。

在本經應該注意的是設定了受戒法。受戒法設定了三種：

一者諸佛菩薩現在前受，得真實上品戒。

二者諸佛菩薩滅度後，千里內有先受戒菩薩者，請為法師教授我戒……其弟子得正法戒。是中品戒。

三（者）佛滅度後，千里內無法師之時，應在諸佛菩薩形像前，胡跪合掌自誓受戒……是下品戒。(8)

這三種當中，由於第一的條件無法達成，所以本經所說的只限於第二與第三兩種。然因受戒本來

是以從他受得正業，所以，第二分儀式的受戒才算是帶有「正法藏」的性格。因此，在本經述說第二分受戒儀為「今正說正戒」，認為從他受是正戒。又由於「十分名具足受戒」應受全部的十無盡戒，本經所稱的分受戒就被除外了。

正授戒的律儀，以：

一、三禮過去、現在、未來三世的三寶。

二、敬受四不壞信，依止四依法。

三、懺悔三世十惡罪後，授與十無盡戒。(9)

才算是完成受戒。授戒時，除了正式的戒師之外，夫妻六親都可以相互為師授戒，並且強調受戒的功德為：

受十無盡戒已，其受者，過度四魔、越三界苦，從生至生不失此戒。(10)

並敘述：

菩薩戒有受法而無捨法，有犯不失，盡未來際。(11)

強調著菩薩戒的特質「一得永不失」。所以，凡不受持具如此功德之菩薩戒的人都被本經所輕

視，而以畜牲、邪見、外道稱呼他們。本經述說自誓受戒，並不像《梵網經》以「好相」為條件，從他受也省略了「遮難」的質問，可說提倡了新作法。

對自誓受戒提倡特異之說的有《占察善惡業報經》二卷。本經為菩提登所譯，但由最近的研究，一般認為是中國所撰。據《續高僧傳》卷第二，說到隋開皇十三年(12)（五九三）本經所說的占察法造成社會問題，終於被禁止流通。

凝然在《律宗綱要》說：

> 智首律師依占察經，明大乘法。三聚淨戒，自誓從他，二受之法，總受三聚。於中依其攝律儀戒成七眾姓，名為比丘、比丘尼等。如彼疏第一引彼經所說，即令行者專尋彼經。(13)

可知智首律師也採用了本經，足見其影響力之大。

如上所述，有關《占察經》受戒的特色，在於不言及從他受，只敘述自誓受。所敘述的自誓受是：

> 若不能得善好戒師及清淨僧眾(14)

時，至心懇請十方諸佛菩薩到道場內為師證，而

一心立願，稱辯戒相，先說十根本重戒，次當總舉三種戒聚自誓而受。(15)

發菩提心，自誓根本重戒與三聚戒。此地所說的「十根本重戒」就是：

若彼眾生欲習摩訶衍道，求受菩薩根本重戒，及願總受在家、出家一切禁戒。(16)

那是「菩薩根本重戒」，並不是聲聞比丘要遵守的「重戒」，也不是菩薩的「十重禁戒」。大野博士(17)認為它是「十善」。因為《般若經》視「十善道」為菩薩的戒律，所以「十根本重戒」應該從大野的說法，解釋為「十善道」。因此，在受戒之前，先立願受持佛教根本道德之「十善」，然後總舉三聚淨戒——攝律儀戒、攝善法戒、攝化眾生戒——做自誓受，才能：

獲波羅提木叉出家之戒，名為比丘、比丘尼。(18)

也就是說，通受三聚始能有比丘的資格。可是，他們在受攝律儀戒時，卻不明白到底誓言要受持那些戒，因為《占察經》並沒有說明其內容，可以說《占察經》只是為了菩薩戒的通受而設置了攝律儀戒。

不過，以中國出家教團的受戒型態來說，《占察經》所說的，通受三聚淨戒始有比丘、比丘尼資格的主張，是難於被認同的。雖說菩薩戒是通受，但是要成為比丘、比丘尼，須別受七眾的別

解脫戒，也就是要遵守憑十師從他受的規定。

一旦獲得菩薩僧比丘的資格，得要：

應推求聲聞律藏及菩薩所習摩德勒伽藏，受持、讀誦、觀察、修行。(19)

即要求學習聲聞律藏與大乘論藏等佛教的基本教學，並以該教學為基礎付諸修行。如果，再推考下去，要求學習這些，可以說是因律儀戒並沒有明示戒相。《占察經》的這個規定，只是以菩薩比丘、比丘尼為對象，對沙彌與式叉摩那則各有「所有的別戒」，可知對於菩薩沙彌與式叉摩那則明確規定要遵守小乘戒。

本經引起出家教團注意的理由，或許是在可以利用本經所說的特異性，作為求得簡單獲取比丘資格的根據。

(1) 大野法道，《大乘戒經の研究》，一六五頁。

(2) 同上，六三頁。

(3) 《菩薩瓔珞本業經》，卷下，〈大眾受學品〉第七（大正藏二四，一〇二〇中－下）。

(4) 同上（大正藏二四，一〇二一中）。

(5) 同上。

(6) 同上。

(7) 《菩薩地持經》，卷第五，〈方便處戒品之餘〉（大正藏三〇，九一三中）。

(8) 《菩薩瓔珞本業經》，卷下，〈大眾受學品〉第七（大正藏二四，一〇二〇下）。

(9) 同上。

(10) 同上（大正藏二四，一〇二一中）。

(11) 同上。

(12) 《續高僧傳》，卷第二，〈達摩笈多傳〉（大正藏五〇，四三五下）。

(13) 《律宗綱要》，卷上（大正藏七四，一〇中）。

(14) 《占察善惡業報經》，卷上（大正藏一七，九〇四下）。

(15) 同上。

(16) 同上。

(17) 大野，前引書，三六五頁。

(18) 《占察善惡業報經》，卷上（大正藏一七，九〇四下）。

(19) 同上。

第三節　菩薩戒本及其受戒儀

智顗（五三八—五九七）所撰的《菩薩戒義疏》卷上，記載當時僧俗間依用的「菩薩戒本」有六種版本(1)，這六種就是：

一、梵網本　二、地持本　三、高昌本　四、瓔珞本　五、新撰本　六、制旨本

智顗說根據這六種菩薩戒本，施行各別形式的受戒法。這些戒本的內容如下：

一、梵網本

根據智顗的說法，梵網本的受戒法是：

是盧舍那佛為妙海王子受戒法，釋迦從舍那所受誦，次轉與逸多菩薩。如是二十餘菩薩，次第相付，什師傳來，出律藏品。(2)

而受戒的順序是：

（一）先受三歸云：我某甲，從今身至佛身，於其中間，歸依常住佛、歸依常住法、歸依常住

僧。(三說)

(二)次三結已。(三說)

(三)次悔十不善業。(更起三拜)

(四)次讚歎受,約敕諦聽。(三說)

(五)直說十重相,問能持不?(次第答:能)

(六)然後結撮讚歎發願。餘所未解問戒師。(便散)

後文言:欲受戒者,應香火請一師,至佛前受。師應問:能忍十事不?割肉餧鷹、投身餓虎等(恐性地已上方能此制)。亦云:千里內無師,許佛像前自誓受。三歸、懺悔、說十重,如前無異。出口為別耳。(3)

二、地持本

《菩薩地持經》所述及的「從他受」受戒法,在這地持本有具體的敘述。據傳這是彌勒之說,智顗則以為追溯起源應該是燈明佛之說。其受戒法如下:

若菩薩發無上菩提願已，於同法菩薩已發願者，有智、有力，善義能誦、能持，於此人所，

(一)先禮足已作是言：我某甲，從大德乞受菩薩戒。大德於我不憚勞苦，哀愍聽許。(三說)

(二)次起禮十方諸佛，更請師云：唯願大德授我某甲菩薩戒。(三說)

(三)次生念，不久當得無盡無量大功德聚。師應問言：汝是菩薩不？已發菩提願未？

(四)問竟應言：法弟聽！汝欲於我受一切菩薩戒。謂律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。此戒是過去、未來、現在一切菩薩所住戒。過去一切菩薩已學、未來一切菩薩當學、現在一切菩薩今學。汝能受不？(答：能。三說)

(五)師應起自禮佛竟，作是言：某甲菩薩於我某甲菩薩前，三說受菩薩戒，我為作證。一切十方無量諸佛、第一無上大師、於一切眾生、一切諸法、現前見覺者，證知某甲菩薩於我某甲菩薩前三說受菩薩戒。(三說)

(六)然後結攝讚歎。(便散席)

依經本受法如此。(4)

三、高昌本

別名為暢法師本，至於為什麼將玄暢（四一六－四八四）依用的戒本，稱為高昌本，智顗說明如后。

道進自曇無讖受得的菩薩戒是：

河西王沮渠蒙遜子景環，後移據高昌。既奉進為師，進亦隨往。值高昌荒饑，進生割己身以救飢者，因此捨命。(5)

因為高昌出身的道進弟子僧遵與比丘曇景兩人播傳了其師的戒法，以其地名而稱為高昌本。

對於高昌本的受戒作法廣被採用一事，慧皎有如下的說明。亦即曇無讖的高徒道朗，對本身的戒臘覺得自卑，而想當道進的法弟，道進因此而聲名大噪，希望從道進受戒者多達千餘人，再經由這些人更傳授此戒法，直到慧皎當時仍然盛行(6)，可知高昌本的受戒作法，其影響力之廣。

至於，有關高昌本為什麼另名為「暢法師本」，是因為玄暢在元嘉末年（四五三），於魏到荊蜀之間的地區，宣受菩薩戒法，雖然大體類似高昌本，卻仍有少許不同。所以，高昌本另名為「暢法師本」(7)。玄暢所傳的受戒作法，雖然始於曇無讖，卻比「地持」的範圍稍廣，所以智顗說「自齊宋以來，多用此法」(8)。

玄暢是以佛陀跋陀羅（三五九—四二九）系聞名的禪者玄高的高徒，宋文帝元嘉二十二年（四四五）五月，從平城來到江南揚州。精通經、律、禪以及三論，是當時頗負盛名的代表學者，從《出三藏記集》卷第十一所收的〈訶梨跋摩傳序〉(9)可推知其教學的深奧。身為江南佛教界的代表性人物，他的歸依者，從宋文帝起，知名者尚有齊的驃騎豫章王嶷、河南的吐谷渾主、司徒文宣王，文惠太子等(10)，由此可看出他的品格。

玄暢從江南揚州再到荊州、成都，而於順帝昇明三年（四七九）再移錫到岷山（甘肅省岷縣）(11)東奔西走致力弘律。

又據《高僧傳》卷第十三所收的〈法獻傳〉，玄暢在齊永明年代（四八二—四九二），與法獻一起任僧主，治理南北的教團，而且當法獻受敕沙簡三吳的二眾時，玄暢也同道東行申述受戒之法。(12)

以「地持本」為本源的「高昌本」，其受戒作法的特點，在於說到「地持本」未提到的「十重」戒相。採用《梵網經》的「瓔珞本」，說十重戒是當然的事，但是系統相異的「高昌本」也導入了十重戒，表示「梵網本」的受戒作法甚為流行，可見《梵網經》相當普及。

「高昌本」所述的受戒作法如下：

(一)先請師云：族姓大德，我某甲，今從大德乞受菩薩戒。唯願大德忍許聽受，憐愍故。(三說)

(二)次乞戒云：族姓大德，今正是時，願時與我受菩薩戒。(三說)

(三)次問遮法。(凡十問)

(四)師應起為白諸佛，唱言：一切諸佛及大地諸菩薩僧聽。此某甲菩薩，欲從諸佛菩薩僧乞受菩薩戒。此某甲已是真實菩薩，已發菩提願，能生深信，已能捨一切所有，不惜身命。唯願諸佛菩薩僧憐愍故，施與某甲菩薩戒。(三說)

(五)次問受戒者言：汝某甲聽，一切諸佛菩薩僧，受菩薩戒、律儀戒、攝善法戒、攝眾生戒，是過去、未來、現在一切菩薩所住戒。如過去菩薩已學，未來菩薩當學，現在菩薩今學。汝如是學。汝能持不？(答：能。三說)

(六)次白竟唱言：此某甲菩薩，於一切佛菩薩前從我某甲菩薩邊，已第二、第三說受菩薩戒竟。我某甲菩薩為作證人，此受戒菩薩名某甲。

(七)復白十方無量諸佛第一勝師及柔和者、一切眾生軟覺者。此某甲菩薩於某甲菩薩前，已三說受一切菩薩律儀戒竟。（三說）

(八)次說十重相竟，結撮讚歎。（便散）(13)

四、瓔珞本

瓔珞本述說的受戒作法如下：

(一)前禮三世三寶。（三說）

(二)次受四不壞信。歸依佛、歸依法、歸依僧、歸依戒。（三說）

(三)次懺悔十惡、五逆等。（三說）

(四)次說十重戒。犯者失四十二賢聖法。問：能持不？（答：能）

(五)然後結撮三歸，重騰前十重戒讚歎發願言：受菩薩戒者，超度四魔，越三界苦，生生不失，常隨行人，乃至成佛。若不受戒不名有識，畜生無異，常離三寶海，非菩薩，是邪見外道，不近人情。勸化人受戒功德，勝造八萬四千寶塔，有戒犯者勝無戒不犯。若真

佛菩薩前受者，名上戒品；若佛滅度後，千里內無法師，從佛菩薩像前自誓受者，名下品戒。(14)

在這裡也說十重的戒相。

五、新撰本

新撰本，是近代的諸師所撰集，由十八科所組成：

第一師初入道場禮佛，在佛邊就座坐；

第二弟子入道場禮佛胡跪；

第三師請三寶；

第四令起心念三寶如在目前；

第五懺悔十不善業；

第六請諸聖作師；

第七請現前師；

第八師讚歎弟子能發勝心；
第九正乞是戒；
第十教發菩薩心；
第十一問遮法；（有十五問）
第十二相念得戒；
第十三發戒時立誓；
第十四受菩薩三歸；（以此三歸發戒）
第十五師起唱羯摩；（亦以羯摩發戒）【1】
第十六結竟；
第十七師還坐勸學；
第十八說十重相。結撮讚歎作禮便去；(15)

六、制旨本

制旨本被推測是廣州制旨寺真諦三藏所出的戒本，或是制敕流通的戒本。但是，諏訪義純氏(16)認為可能是指梁武帝撰述的《受菩薩戒法》，而舉《續高僧傳》卷第六〈慧約傳〉為梁武帝撰述說的根據：

（天監十一年）……帝乃博採經教，撰立戒品。條草畢舉，儀式具陳，制造圓壇，用明果極。（中略）至十八年己亥四月八日，天子發弘誓心受菩薩戒。(17)

說武帝有戒品的撰述，又在同卷第五〈法雲傳〉也有：

帝抄諸方等經，撰受菩薩法。構等覺道場，請草堂寺慧約法師，以為智者，躬受大戒，以自莊嚴。(18)

說武帝抄錄當時所存的諸大乘經典，撰述了《受菩薩戒法》。至於「制旨」的名稱，根據中國的典籍目錄《隋書・經籍志》有「制旨革牲大義三卷」，《舊唐書・經籍志》與《唐書・藝文志》有「制旨速珠四卷」，可以旁證名稱附有「制旨」二字的均為梁武帝的撰述。

關於制旨本的撰述年代，根據上述的〈慧約傳〉，武帝於天監十八年（五一九）四月八日，依照自己撰述的《受菩薩戒法》，由慧約受戒，所以撰述年代推定在天監十一年到十八年之間。

巴黎國立圖書館所藏《出家人受菩薩戒法卷第一》(19)(伯希和本二一九六號)的跋文，記載有「大梁天監十八年歲次己亥夏五月，敕寫」，這是武帝依照自己撰述的《受菩薩戒法》從慧約受戒翌月的事。「敕寫」意思可能是命令抄寫武帝撰述的《受菩薩戒法》。

在敦煌出土的《出家人受菩薩戒法卷第一》記載有：

今所撰次，不一定經，隨經所出，採以為證。於其中間，或有未具，參以所聞。不無因緣，不敢執己懷抱，妄有所作，唯有撰次，是自身力集為在家出家受菩薩戒法。(20)

因為《出家人受菩薩戒法卷第一》的受菩薩戒法是為在家、出家人而撰，所以諏訪氏論證，武帝基於此受戒法受戒並無不當。

智顗對此「制旨本」只說：

受戒法，備有在家、出家方法。文廣不列也。(21)

一句而已。

根據上述六種本所說的受戒作法，除了「地持本」與「制旨本」以外的諸本，明顯地都以《梵網經》的十重戒為戒相，所以菩薩戒的授受，即使方法與順序略有不同，可以推知是以「梵網戒」

為中心而行。但是要注意的是，僧傳等說也有若干是基於「地持戒」而行的受戒法，所以並不一定只是「梵網戒」。另外，石田瑞磨氏說：「應該知道，智顗以後，除了玄奘的《菩薩戒羯磨文》之外，還有兩種《菩薩戒本》。其中的玄奘著作，以及《西域正法藏受菩薩戒法》、《自受菩薩戒法》等，是授受瑜伽四重的。」(22)

《高僧傳》的作者雖然都是戒學的權威人物，對於高僧們的出家受戒記錄卻只記載「受具」、「受菩薩戒」或者「授予菩薩戒」而已，並沒有提及依據什麼戒儀，是什麼戒相，所以詳情不明。再說，即使是依據《梵網經》而行的受戒作法，據說它的下卷是《梵網經菩薩戒本》，所以，是不是將全部當做戒本使用，或者只使用專對初發心者再整理的戒本，完全無法明瞭。

(1)《菩薩戒義疏》，卷上（大正藏四〇，五六八上）。
(2) 同上。
(3) 同上。
(4) 同上（大正藏四〇，五六八上—中）。
(5) 同上（大正藏四〇，五六八下）。
(6)《高僧傳》，卷第二，〈曇無讖傳〉（大正藏五〇，三三六下—三三七上）。

(7)《菩薩戒義疏》，卷上（大正藏四〇，五六八中）。
(8) 同上（大正藏四〇，五六八下）。
(9)《出三藏記集》，卷第十一，〈訶梨跋摩傳序〉第八（大正藏五五，七八中—七九中）。
(10)《高僧傳》，卷第八，〈釋玄暢傳〉（大正藏五〇，三七七下）。
(11) 同上（大正藏五〇，三七七下）。
(12) 同上，卷第十三，〈釋法獻傳〉（大正藏五〇，四一一下）。
(13)《菩薩戒義疏》，卷上（大正藏四〇，五六八中—下）。
(14) 同上（大正藏四〇，五六八下—五六九上）。
(15) 同上（大正藏四〇，五六九上）。
(16) 諏訪義純，〈天臺疏の制旨本について〉（《印度學佛教學研究》第二一—一）。
(17)《續高僧傳》，卷第六，〈釋慧約傳〉（大正藏五〇，四六九中）。
(18) 同上，卷第五，〈釋法雲傳〉（大正藏五〇，四六四下）。
(19) 土橋秀高著，〈ペリオ本出家受菩薩戒法について〉（龍谷大學《佛教學研究》二五、二六）。
(20) 同上。
(21)《菩薩戒義疏》，卷上（大正藏四〇，五六九上）。
(22) 石田瑞磨著，《日本佛教における戒律の研究》，四二頁。
【1】大正藏四〇，五六九上正文：「十五文缺」。

第四節　唐代的受戒儀

前節述及了天台智顗所傳的六種菩薩戒本，在此，將對嗣後出現的加以考察。

傳教大師在《內證血脈譜天台圓教菩薩戒相承師師血脈譜一首》(1)敘述〈慧思傳〉之後，記載著慧思有《授菩薩戒文》一卷盛行於世。道宣也在《續高僧傳》卷第十七的〈慧思傳〉，說他是「行大慈悲，奉菩薩戒」(2)。

但是，據平了照發表的研究(3)，這並不是慧思的撰述，而應該斷定為唐代玄奘以後的撰述，此見解為學界所支持。關於《授菩薩戒文》稍後再予考察。

到了唐代，玄奘（六〇二—六六四）譯出的《菩薩戒羯磨文》及《大唐三藏法師傳西域正法藏受菩薩戒法》、《自受菩薩戒法》(4)，都屬於瑜伽系，說到為了說持犯之相，應該授受八重中的四重以及三聚淨戒。

玄奘除了上述《菩薩戒羯磨文》一卷之外，尚有《菩薩戒本》一卷。《開元釋教錄》卷第十九記載：

菩薩戒本一卷（曇無讖譯）一十一紙。

菩薩戒本一卷（三藏玄奘譯）一十八紙。(5)

說《菩薩戒本》有曇無讖譯與玄奘譯兩種譯本。此地所說的玄奘譯戒本，可能是指上述《西域正法藏受菩薩戒法》或《自受菩薩戒法》的兩者之一。無疑地，那是以《瑜伽論》所述的四重戒為戒相。

從「出地持戒品中，慈氏菩薩說」(6)的夾註，可知曇無讖譯的戒本與玄奘譯的是同本異譯。

此外，被稱為天台中興祖師的唐代荊溪湛然（七一一—七八二）有《受菩薩戒儀》一卷，廣被當時依用。湛然本身在《授菩薩戒儀》的開頭說其理由為：

依古德及梵網、瓔珞、地持並高昌等文，授菩薩戒，行事之儀略為十二門。唯不專依一家，並不違聖教。(7)

說由十二門所成的《授菩薩戒儀》是由古德的戒儀以及梵網、瓔珞、地持、高昌等諸本的授戒儀組織而成，並不是以一家之言為中心。可知就如《梵網經》吸收了中國的各種要素一樣，由十二門所成的受戒儀，在當時來說是普遍而妥當的。

唐代尚存在有《天臺菩薩戒疏》三卷，是大曆十二年（七七七），明曠刪補天台智顗《菩薩戒義疏》而撰述的，現在還可以在大正藏卷四十看到。在明曠的《天臺菩薩戒疏》上的開頭說：

> 佛性常住，教起從緣，緣宜不同故，義有廣略。或引眾釋以顯異，或破今古驗非圓，或以綺飾引文才，或存膚質成深致，莫非為彰教旨四悉適時也。今隨所欲直筆銷文，取捨有憑，不違先見，則以天台為宗骨，用天宮之具緣，補闕銷釋，貴在扶文，則諸家參取。但自慮遺失，豈敢呈露他人，忽漏視聽之緣，幸知源意矣。(8)

也就是說，明曠的撰述意圖在於破古今驗非圓，確立忠實於天台學說的戒學。明曠本身告白說，為此必須首先：一、以天台宗為宗骨；二、採用天宮的具緣；三、參取諸家。

此處要注意的是「天宮的具緣」一句，「具緣」可解釋為「具戒的法緣」，在這裡應視為是指戒儀。也就是說天宮應該有《受菩薩戒儀》。

現舉出明曠引用天宮(9)《戒儀》的具體例子。明曠解釋《戒疏》中卷的輕垢戒第二十一「無慈報仇戒」時說：

一、天宮云，據梵網大本合有凡發大心稟菩薩戒並名出家菩薩。(10)

二、第四十一為利作師戒的條文下說：天宮云，檢梵網下卷云，亦不得滅。(11)

三、在下卷流通分之前說：天宮云，人誤改之，檢梵網者字為正。(12)

都是以「天宮云」為開頭，明示著是天宮之說。依據這些旁證，天宮存在有《戒疏》應該不會錯。

然而，明曠在《戒疏》(13)上，說「將釋此文七門分別」(14)，分為七門當中的第四「明受法」述說：

明受法者，謹依瓔珞、地持、高昌等文總作一十二門分別。第一開悟，第二三歸，第三請師，第四懺悔，第五發心，第六示相問遮，第七授戒，第八證明，第九現相，第十陳持犯，第十一明廣願，第十二教持戒。(15)

所謂「十二門戒儀」與前述湛然的妙樂本所述的形式內容大略一致，所以很明顯地是與湛然說有著不可分的關係。況且，慧沼所著《勸發菩提心集》卷下記載的玄奘所傳《大唐三藏法師傳西域正法藏受菩薩戒法》的《受戒儀》，其形式與內容跟妙樂本、明曠本相似，可知明曠本也參照了慧沼本。關於這一點，明曠本身也說：

> 補闕銷釋，貴在扶文，則諸家參取，但自慮遺失。

可說是很明顯。

上述之外，唐代也存在有性格相異的密宗系「受戒儀」。亦即在大正藏卷十八有唐善無畏、敬賢兩位合編的《無畏三藏禪要》一卷，以及不空三藏所譯《受菩提心戒儀》一卷。《無畏三藏禪要》的末尾記載有：

> 京西明寺慧警禪師先有撰集，今再詳補，頗謂備焉。(16)

可知是詳補了西明寺慧警的撰述。依據它的說法，在無畏三藏詳補《禪要》(17)之前，就已經施行這種形式的受戒儀，那是以嵩山會善寺敬賢(18)為首的北宗禪門神秀門下的人士所施用。

《禪要》由兩部所成。第一部由下列十一門所構成：

> 第一發心門
>
> 弟子某甲等，歸命十方一切諸佛諸大菩薩大菩提心，為大導師，能令我等離諸惡趣，能示人天大涅槃路。是故我今至心頂禮。
>
> 第二供養門

弟子某甲等，十方世界所有一切最勝上妙香華、幡蓋種種勝事，供養諸佛及諸菩薩大菩提心。我今發心盡未來際，至誠供養至心頂禮。

第三懺悔門

弟子某甲，自從過去無始已來，乃至今日，貪瞋癡等一切煩惱，及忿恨等諸隨煩惱，惱亂身心、廣造一切諸罪。身業不善，殺、盜、邪淫；口業不善，妄言、綺語、惡口、兩舌；意業不善，貪、瞋、邪見。一切煩惱無始相續纏染身心，令身口意造罪無量，或殺父母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧、毀謗三寶、打縛眾生、破齋破戒、飲酒噉肉，如是等罪，無量無邊，不可憶知。今日誠心發露懺悔，一懺已後永斷相續，更不敢作。唯願十方一切諸佛、諸大菩薩加持護念，能令我等罪障消滅。至心頂禮。

第四歸依門

弟子某甲，始從今身乃至當坐菩提道場，歸依如來無上三身，歸依方廣大乘法藏，歸依一切不退菩薩僧。惟願十方一切諸佛、諸大菩薩，證知我等。至心頂禮。

第五發菩提心門

弟子某甲，始從今身乃至當坐菩提道場，誓願發無上大菩提心。

眾生無邊誓願度　福智無邊誓願集　法門無邊誓願學　如來無邊誓願仕　無上佛道誓願成

今所發心，復當遠離我法二相，顯明本覺真如，平等正智現前，得善巧智，具足圓滿普賢之心。惟願十方一切諸佛、諸大菩薩，證知我等。至心懺悔。

第六問遮難門

先問若有犯七逆罪者，師不應與授戒，應教懺悔。須七日、二七日，乃至七七日，復至一年懇到懺悔，須現好相。若不見好相，受戒亦不得戒。諸佛子，汝等從生以來，不殺父耶？（有輕犯者，應須首罪，必不隱藏，得大罪報。乃至披尋犯者亦爾，無犯者答無）汝等不殺母耶？不出佛身血耶？不殺阿羅漢耶？不殺和尚耶？不殺阿闍梨耶？不破和合僧耶？汝等若犯如上七逆罪者，應須對眾發露懺悔，不得覆藏，必墮無間受無量苦。若依佛教發露懺悔者，必得重罪消滅，得清淨身，入佛智慧，速證無上正等菩提。若不犯者，但自答無。諸佛子等，汝從今日乃至當坐菩提道場，能精勤受持一切諸佛、諸大菩薩最勝最上大律儀戒否？此名所謂三聚淨戒：攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。汝等從今身乃至成佛，於其中間誓不犯，能持否？（答：能）。於其中間，不捨離三聚淨戒、四

弘誓願，能持否？（答：能）。既發菩提心受菩薩戒，惟願十方一切諸佛大菩薩，證明我等，加持我等，令我永不退轉。至心頂禮。

第七請師門

弟子某甲等，奉請十方一切諸佛及諸菩薩，觀世音菩薩、彌勒菩薩、虛空藏菩薩、普賢菩薩、執金剛菩薩、文殊師利菩薩、金剛藏菩薩、除蓋障菩薩，及餘一切大菩薩眾，憶昔本願，來降道場，證明我等。至心頂禮。弟子某甲，奉請釋迦牟尼佛為和上，奉請文殊師利為羯磨阿闍梨，奉請十方諸佛為證戒師，奉請一切菩薩摩訶薩為同學法侶。唯願諸佛、諸大菩薩慈悲故，哀受我請。至心頂禮。

第八羯磨門

諸佛子諦聽！今為汝等羯磨授戒，正是得戒之時。至心諦聽羯磨文：

十方三世一切諸佛、諸大菩薩，慈悲憶念。此諸佛子，始從今日乃至當坐菩提道場，受學過去、現在、未來一切諸佛菩薩淨戒，所謂攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒，此三淨戒具足受持（如是至三）。至心頂禮。

第九結戒門

諸佛子等，始從今日，乃至當證無上菩提，當具足受持諸佛菩薩淨戒。今受淨戒竟。是事如是持（如是至三）。至心頂禮。

第十修四攝門

諸佛子等，如上已發菩提心，具菩薩戒已。然應修四攝法及十重戒，不應虧犯。其四攝者，所謂布施、愛語、利行、同事。為欲調伏無始慳貪，及饒益眾生故，應行布施；為欲調伏瞋恚、憍慢煩惱，及利益眾生故，應行愛語；為欲饒益眾生，及滿本願故，應修利行；為欲親近大善知識，及令善心無間斷故，應行同事（如是四法此修行處）。

第十一十重戒門

諸佛子受持菩薩戒。所謂十重戒者，今當宣說，至心諦聽。

一者不應退菩提心，妨成佛故。二者不應捨三寶歸依外道，是邪法故。三者不應毀謗三寶及三乘教典，背佛性故。四者於甚深大乘經典不通解處，不應生疑惑，非凡夫境故。五者若有眾生已發菩提心者，不應說如是法，令退菩提心趣向二乘，斷三寶種故。六者未發菩提心

者，亦不應說如是法，令彼發於二乘之心，違本願故。七者對小乘人及邪見人前，不應輒說深妙大乘，恐彼生謗獲大殃故。八者不應發起諸邪見等法，令斷善根故。九者於外道前，不應自說我具無上菩提妙戒，令彼以瞋恨心求如是物不能辦得，令退菩提心，二俱有損故。十者但於一切眾生，有所損害及無利益，皆不應作及教人作、見作隨喜，於利他法及慈悲心相違背故。

已上是授菩薩戒竟。汝等應如是清淨受持，勿令虧犯。(19)

以上的十一門，與其他諸本所傳的受戒儀相比，較為特殊的一點就是將一般的受戒法施與的「能持否」三問三答，編入「問遮難門」。

第二部是密教獨特的戒法，那是：

前雖受菩薩淨戒，今須重受諸佛內證無漏清淨法戒。方今可入禪門，入禪門已，要須誦此陀羅尼。(20)

陀羅尼的內容，是將聞戒、發心、證入、入菩薩行位的四種陀羅尼各誦三次，並且強調受了諸佛內證無漏清淨戒之後，始能入禪門。在此敘述禪密雙修的學佛之道，可說是相當特異。

其次，為進入三昧的初學者，說明在一靜處結跏趺坐，結各種印的方法。說「以右押左不須全跏」，全跏亦即結跏趺坐，由於多病而很難得定，故無須全跏趺坐。卻也說「若先來全跏坐得者最為妙也」，也就是說，如此則心意不受外境影響，就「可運心供養懺悔」。其次，發弘誓願、學習調氣法，是相當於禪門所謂的「數息觀」。能調息之後，就要學定，修三摩地。三摩地就是：

直是一切眾生自性清淨心，名為大圓鏡智。(21)

這是說，初學者必須修定，而行使過去諸佛秘密方便加持修定法。

另外，不空的《受菩提心戒儀》(22)一卷，根據《禪要》所說十一門受戒法中的前五門，以偈文的形式，在各門的末尾，揭述其真言。

以上所述的是唐代出現的主要受戒儀，在宋代出現的則有：

一、遵式（九六四—一〇三二）述，慧觀編的《金園集》三卷。

二、元照（一〇四八—一一一六）撰《芝苑遺編》三卷。

三、宗曉（一一五一—一二一四）編《四明尊者教行錄》七卷。

遵式的《授菩薩戒儀式》分為下列十科：

第一　開導信心	第二　請三寶諸天加護
第三　歸依三寶	第四　請五聖師
第五　下座佛前乞戒	第六　發四弘誓願
第七　開遮門難	第八　三番羯磨
第九　請佛證明	第十　示持犯戒相[23]

元照的《芝苑遺編》中卷，有《授大乘菩薩戒儀》，它的內容與遵式的十科一樣，分為下列十項目說受戒儀：

第一　求師授法	第二　請聖證明
第三　歸佛求加	第四　策導勸信
第五　露過求悔	第六　請師乞戒
第七　立誓問遮	第八　加法納體
第九　說於示誡	第十　歎德發願[24]

另外，四明（浙江省慶元府）出身的宗曉，著作了《四明尊者教行錄》七卷，在卷一述說《授菩薩戒儀》分為下列十二科：

第一　求師授法　　第二　策導勸信
第三　請聖證明　　第四　授三歸依
第五　召請聖師　　第六　白佛乞戒
第七　懺悔罪愆　　第八　問無遮難
第九　羯磨授戒　　第十　略說戒相
第十一　發弘誓願　　第十二　結撮迴向(25)

如上所述，出現了瑜伽、天台、禪、密宗系的多種受戒儀，觀其趨勢，由於玄奘譯出了《瑜伽論》，以其異譯《地持》、《善戒》兩經為基礎的地持戒，最受當時佛教界的歡迎。同時，天台智顗依用《梵網經》以來，梵網戒的流通也更加盛行，並且嘗試融和地持、梵網兩戒，而出現了禪與密宗所特有的受戒儀式。

受菩薩戒儀一覽表

本	出處	內容
慧沼本	勸發菩提心集卷下 西域正法藏受菩薩戒法（大正藏四五所收）	一、先教發殷淨心深重心 二、三歸 三、請師 1、受菩薩戒師 2、五師 a戒和上 b阿闍梨 c教授師
妙樂本	受菩薩戒儀（卍藏二‧十‧一所收）	（典據）依古德及梵網、瓔珞、地持並高昌等文授菩薩戒 一、開導 1、佛法大海信能入 2、由有信故三學可成 3、三學中以
明曠本	天台菩薩戒疏卷上（大正藏四〇所收）	一、開悟 二、歸依三寶（住持、別相、一體） 三、請師 1、師之五德 a堅持淨戒 b年滿十臘
慧思本	受菩薩戒儀（續藏二‧十所收）	序 一、讚戒 二、菩薩戒有八種殊勝 三、觀五法 觀十方一切眾生 1、聖人想 2、父母想 3、師長想 4、國王想
遵式本	金園集卷上所收 授菩薩戒儀式十科（續藏一‧二‧六‧二）	一、開導信心讚戒 二、請三寶、諸天加護 三、歸依三寶 四、請五聖師 1、諸師 2、五座聖師 釋迦（和尚） 文殊
元照本	芝苑遺編卷中 授大乘菩薩儀（續藏十‧一）	序 一、五、八、十、具菩薩戒解說 二、菩薩戒之二種 1、華嚴部 2、法華部 重樓四級說（法華部）
宗曉本	四明尊者教行錄第一（大正藏四六所收）	一、求師授法 二、策導勸信 1、發於信心 2、戒為萬行之先鋒六度之基址 3、三聚淨戒 4、八種殊勝等 三、請聖證明 一心奉請
善無畏本	無畏三藏禪要（大正藏十八所收）	一、發心門 歸命十方一切諸佛諸大菩薩 二、供養門 遍想十方諸佛及無邊世界恆沙諸佛菩薩 三、懺悔門
不空本	受菩提心戒儀（大正藏十八所收）	一、三寶禮拜（偈文） 禮佛真言 二、運心供養（偈文） 虛空藏真言 三、懺悔 過現罪障 懺悔，懺悔滅罪真

d證戒師
e同法侶
四、發菩提心
1、三種菩提
心
2、五法相似
五、懺悔
一切諸佛
一切諸法
一切僧寶
廣造眾罪
五逆罪、
身口意三
不善業
六、說菩薩三
聚戒相
七、言菩薩者
信是身中
實有菩薩
種姓
八、發深重心
三聚淨戒

戒為首
4、戒有多種
（五、八、
十、具、
菩薩律儀）
5、具六法得
戒
二、三歸
（三說）
三、請師
1、請傳教師
2、請眾聖為
授戒師
3、釋迦

---

c善解律
藏
d師師相
授
e定慧窮
玄
2、次請和上
3、次應教乞
戒
4、次戒師應
起白諸佛
：向之懺
悔
四、懺悔
懺悔法有
其三品
（上・
中・下）
五、發心
1、四弘誓願
2、四心須發
六、次問遮相

5、奉大家想
四、與三願
1、自己三業
功德
2、到涅槃彼
岸
3、通達十二
部經文義
五、發四弘願
六、請戒師
1、請五戒
a釋迦
（和尚）
b文殊
（羯磨師）
c彌勒
（教授師）
d十方諸
佛（證戒
師）
e十方大
菩薩（同

（羯磨師）
彌勒
（教授師）
十方諸佛
（尊證師）
諸菩薩
（同學侶）
五、下座佛前
乞戒
乞三聚淨
戒
六、發四弘誓
願
七、依梵網經
問七遮
八、羯磨
三番羯磨
九、請諸佛證
明
十、示持犯之
相
1、十重四十

三、依梵網經
明法體行
相
（列十科）
1、求師授法
請二師
a和尚
b阿闍梨
2、請聖證明
3、歸佛求加
4、策導勸信
說菩薩戒
是三世諸
佛成佛基
本
5、露過求悔
6、請師乞戒
a釋迦
（戒和尚）
b文殊
（羯磨師）
c彌勒

（三句）
四、授三歸依
1、三種三寶
2、三歸依
（三說）
五、召請聖師
請五座聖
師
1、釋迦（戒
和尚）
2、文殊（羯
磨師）
3、彌勒（教
授師）
4、十方諸佛
（尊證師）
5、諸大菩薩
（同學侶）
六、白佛乞戒
乞三聚淨
戒
七、懺悔罪愆

1、貪瞋癡等
一切煩
惱、身口
意不善業
2、七逆罪
3、破齋破戒
四、歸依門
1、如來無上
三身
2、方廣大乘
法藏
3、一切不退
菩薩僧
五、發菩提心
門
眾生無邊
誓願度、
福智無邊
誓願集、
法門無邊
誓願學、
如來無邊

言
四、受三歸依
（偈文）
三歸依真
言
五、受菩提心
戒（偈文）
受菩提心
戒真言
六、最上乘教
受發菩提
心戒懺悔
文
（示四例）
七、至心頂禮
東方阿閦
佛
南方寶生
佛
西方阿彌
陀佛
北方不空

不得犯
（三說）
九、請佛證明
（仰啟）禮
拜三請
十、說三品心
受戒
十一、說持犯
之相四他
勝處法
十二、教發願
懺悔、受
戒所生功
德，迴施
一切眾生
…奉見彌
勒

（和上）
4、文殊（羯
磨）
5、彌勒（教
授師）
6、一切如來
（尊證師）
7、一切菩薩
（同學等
侶）
※准高昌本
自此已後
無有懺
悔，但加
乞戒
四、懺悔
（懺悔法
有三種）
1、上品懺
（舉身投
地）中品
懺（自露

（三聚七遮）
三聚者瓔珞
經云
七、授戒
八、證明
九、現相
十、廣陳持犯
（示十重）
十一、教發廣
願
十二、教持戒
令誦戒本

學等侶）
2、一心奉請
（五句）
3、一心敬禮
（十一句）
七、問難法
1、十種立誓
（仰啟）
2、問七遮
八、正授戒
1、示三相
（三聚淨
戒）
2、三回羯磨
九、十重戒
（瓔珞經）
持戒功德
（十句）
仰啟
證明
現相
十、禮謝諸佛

八輕戒
2、發廣大願
梵天、帝
釋乃天地
大自然一
切神，皇
帝、皇族
百官、戒
弟、土地
禁忌百靈
等法界一
切眾生

（教授師）
d十方諸
佛（尊證
師）
e十方菩
薩（同學
法侶）
7、立誓問遮
A、立十誓
a念佛親
近善知識
否
b捨離一
切惡知識
否
c見一切
眾生苦
惱，能隨
力救護否
d盡形壽
隨力供養
三寶否

八、問無遮難
七種逆罪
九、羯磨授戒
1、三聚淨戒
2、三番羯磨
十、略說戒相
十重四十
八輕
十一、發弘誓
願
1、發菩提心
2、四諦與四
弘誓願
十二、結撮迴
向

誓願仕、
無上佛道
誓願成
六、問遮難門
1、七逆罪
2、七日乃至
一年懺悔
3、好相
4、三聚淨戒
5、四弘誓願
七、請師門
1、觀音、
彌勒、
虛空藏、
普賢、
執金剛、
文殊、
金剛藏、
除蓋障菩
薩等
2、釋迦（和
上）

成就佛、
清淨法身
毘盧遮那
佛

所犯）下品懺（陳過咎） 2、運心（順逆十心） 3、陳懺悔 五、發心 1、四心 2、四種心（四弘誓） 六、問遮 梵網經七遮 七、正授戒 1、三相（三聚廣狹偏圓之相） 2、三遍羯磨 八、証明（仰啟）
菩薩（前揭五師） 十一、（胡跪合掌）五事功德 十二、教令發心
e捨懈怠勤求佛道否 f孝養父母敬事師長否 g於五塵境煩惱生時能制伏心否 h於無上菩提生信心否 （只舉以上八者） B、次問七遮 8、秉法授戒依玄奘翻出的羯磨文，唱三羯磨 9、說相示誡
3、文殊（羯磨師） 4、十方諸佛（證戒師） 5、一切菩薩（同學法侶） 八、羯磨門三聚淨戒具足受持（如是至三） 九、結戒門具足受持諸佛菩薩淨戒 十、修四攝門廣修四攝法及十重戒 十一、十重戒門

九、現相（受者三品心不同）
十、說相 梵網十重
十一、廣願 以懺悔受戒發心所生功德，迴施法界一切眾生
十二、教令持戒（修善斷惡）

a梵網十重
b四十八輕中略說三戒（飲酒、食肉、食五辛）
10、歎德發願 a說八種殊勝功德 b發四弘誓願

1、不應退菩提心
2、不應捨三寶歸依外道
3、不應毀謗三乘經典
4、於甚深大乘經典不通解處、不應生疑惑
5、若有眾生已發菩提心者，不應說如是法令退菩提心趣向二乘
6、未發菩提心者，亦不應說如

是法今彼
發於二乘
之心
7、對小乘人
及邪見人
前不應輒
說深妙大
乘
8、不應發起
諸邪見等
法
9、於外道前
不應自說
我具無上
菩提妙戒
……
10、但於一切
眾生，有
所損害及
無利益，
皆不應作
及教人作
見作隨喜

(1) 新版《傳教大師全集》一，二三二頁。

(2) 《續高僧傳》，卷第十七，〈釋慧思傳〉（大正藏五〇，五六四上）。

(3) 平　了照，〈傳慧思本受菩薩戒儀について〉（大正大學研究紀要第四十輯）。

(4) 慧沼，《勸發菩提心集》，卷下（大正藏四五，三九六上—三九八上）。

(5) 《開元釋教錄》，卷第十九（大正藏五五，六八九上）。

(6) 《菩薩戒本》（大正藏二四，一一〇七上）。

(7) 《授菩薩戒儀》（續藏經第二編第一〇套第一冊五）。

(8) 《天臺菩薩戒疏》，卷上（大正藏四〇，五八〇中）。

(9) 天宮慧威與慧沼（六五〇—七一四）同時代，是天台宗第七祖。

(10) 《天臺菩薩戒疏》，卷中（大正藏四〇，五九三上）。

(11) 同上，卷下（大正藏四〇，五九九上）。

(12) 《天臺菩薩戒疏》，卷下（大正藏四〇，六〇一上）。

(13) 明曠疏卷下的後序，記述：「大曆十二年二月初一日，於台州黃巖縣三章（應為童）寺記之」（大正藏四〇，六〇二上），可判斷為這就是《戒疏》撰述的年代。志盤在《佛祖統紀》卷第十，「章安旁出世家」舉出了五禪師，記述第三位的明曠為：「禪師明曠，天台人。依章安稟教觀。廣化四眾專誦法華。章安撰八教大意。師首於三童寺錄受。平時著述甚多。今所存心經疏耳。」（大正藏四九，二〇二上）所以，應該是章安的門下。而惟賢的《天臺菩薩戒義記補接鈔》上之上（大日本佛教全書三一九頁）與圓琳的《菩薩戒義疏鈔》卷

上之上（大日本佛教全書四五頁），以明曠為湛然的弟子。可是在安然的《普通廣釋》舉出受戒儀諸本的順序是明曠本、妙樂本。所以，以兩者為師徒關係則有疑問。或許，兩者可能是左溪玄朗的弟子。

(14)《天臺菩薩戒疏》，卷上（大正藏四〇，五八〇下）。

(15) 同上（大正藏四〇，五八一下）。

(16)《無畏三藏禪要》（大正藏一八，九四六上）。

(17) 因為《無畏三藏禪要》是善無畏（六三七—七三五）三藏與禪門北宗神秀門下的嵩山會善寺景賢討論佛法所撰述，所以不可忽視它就是企圖接近北宗。

(18) 應該是相當於《景德傳燈錄》卷第四述及的「嵩山敬禪師」。雖然夾註記載為：「已上一十四人無機緣語句不錄」（大正藏五一，二二四中），可是敬禪師是北宗神秀禪師的法嗣十九人當中之一。

(19)《無畏三藏禪要》（大正藏一八，九四二下—九四四上）。

(20) 同上（大正藏一八，九四四上）。

(21) 同上（大正藏一八，九四五中）。

(22) 同上（大正藏一八，九四〇中—九四一中）。

(23)《金園集》，卷上（續藏經第二編第六套第二冊一〇九頁）。

(24)《芝苑遺編》，卷中（同第一〇套第三冊二六九頁）。

(25)《四明尊者教行錄》，卷第一（大正藏四六，八五八下）。

第五節　禪門的受戒儀

安然（一八八四—）《普通授菩薩戒儀廣釋》卷上，舉出十本授菩薩戒本。其中六本與天台智顗在《菩薩戒義疏》所述說的一樣，再加上其他的達摩本、明曠本、妙樂本與和國本等四本。但是，除此之外，還存在有靈祐的受菩薩戒本，以及前章所述的諸本。在這裡，有問題的是安然提到達摩本的存在。

安然的《普通廣釋》中指曇無讖為達摩無讖，而達摩無讖的《菩薩戒本》就是地持本，所以這裡所說的達摩本，應該另有所指。關口博士(1)注意到了《廣釋》論述菩薩戒小乘律的八勝法，有一句「達摩說八勝法」，這個八勝法在曇無讖譯出的菩薩戒本裡並未出現，但在被認為是南嶽慧思（五一五—五七七）所撰述的《授菩薩戒儀》一卷有：

菩薩戒有八種殊勝……。

述及了八勝法，並發表了安然所指的達摩本可能是南嶽本的見解。博士推定為南嶽本的達摩本，到底是禪宗教團或是屬於天台系的菩薩戒本，就是今後要研究的問題。

在禪宗系統，針對四祖道信（五八〇—六五一）有一本《菩薩戒法》一事，淨覺在《楞伽師資記》的道信章說：

> 第五、唐朝蘄州雙峰山道信禪師承粲禪師後。其信禪師再敞禪門，宇內流布，有菩薩戒法一本及制入道安心要方便法門，為有緣根熟者，說我此法。要依楞伽經，諸佛心第一，又依文殊說般若經，一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。(2)

然而，就如南頓北漸的說法所示，南北教團的對立，南宗經常抱著對抗北宗的意識。所以，對菩薩戒本，當然雙方會受持形式不同的戒本。

北宗系的戒法，在大正藏經卷八五所收之《大乘無生方便門》有所述說。又據云，普寂的弟子道璿也有《受菩薩戒文》。針對傳教大師最澄的《受菩薩戒儀》，智證大師加註了「大唐和上璿受菩薩戒文云……」(3)，而「大唐和上」可能是指道璿。所以，若就禪宗系統來說，就要從道信、神秀、慧能、道璿來探討授菩薩戒儀。(4)

土橋秀高教授(5)卻說敦煌出土S本第一〇七三號的《授菩薩戒儀》一卷，是屬於《大乘無生方便門》與「南嶽本」同系統的授菩薩戒儀(6)。

至於南宗系的戒法，在荷澤神會的《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》（以下簡稱《壇語》）與敦煌本《六祖壇經》（以下簡稱《壇經》）述有具體的授戒儀。敦煌本《壇經》的標題寫著：

南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經

六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷兼受無相戒弘法弟子法海集記(7)（鈴木、公田校訂本）

其中的〈施法壇經一卷〉可當做一般僧俗所行的授戒說法的記錄。

宇井博士在《禪宗史研究》第一(8)，舉出北宗系的禪者當中努力於弘律活動的一百二十六位著名僧侶。他們是禪僧，且以「明律僧」通曉小乘戒，承受了當時成立的律宗三派（相部、東塔、南山）的法流。其中，深受相部宗、東塔宗影響的是思恆（六五一—七二六）、法雲（—七六六）、道璿（七〇二—七六〇），契微（七二一—七八一）四位，而南山律宗相關的則有荊州玉泉寺的神秀（六〇六？—七〇六）、嵩山的普寂（六五一—七三九），還有道宣的親受弟子恆景（六三四—七一三），其門下如惠真（六七三—七五一）、鑑真（六八八—七六三）、懷讓（六七七—七四四）等輩出。

由於他們的活躍，禪宗教團授僧俗戒法極為興盛。據《宋高僧傳》卷第十四〈明律篇〉的唐越州法華山寺玄儼（六七五—七四二）所稱：

自廣陵迄於信安，地方千里，道俗受法者，殆出萬人。凡禮佛名經一百遍，設無遮大會十筵，而入境住持舉無與比，夫乘法傳授，從佛口生。(9)

描寫著向僧俗授戒說法的盛況。

另外，玄奘的弟子，越州稱心寺大義（六九一—七七九）說，有「前後戒壇計二七登，受戒弟子三萬餘人」(10)並且說，從蘄春東山的弘忍學禪法，又在番禺遇到慧能，深悟玄理。會稽山妙喜寺印宗（六二七—七一三）的傳記，記載有「請置戒壇，命宗度人，可數千百」(11)。此處說「數千百」或許誇張了些。不過，可能確是混合甚多在家信者的授戒會。不論是《壇語》或《壇經》，應該都是在授戒會的戒壇說法的內容。

現在根據《方便門》、《壇語》、《壇經》三資料考察初期禪宗的受戒儀軌的內容：

大乘無生方便門（鈴木大拙全集卷三）	南陽和上壇語（鈴木大拙全集卷三）	敦煌本壇經（鈴木・公田校訂本）
一、各各胡跪合掌，當教令發四弘誓願 眾生無邊誓願度 煩惱無邊誓願斷 法門無盡誓願學 無上佛道誓願證 二、次請十方諸佛為和尚等 三、次請三世諸佛菩薩等 四、次教受三歸 五、次問五能 一者，汝從今日乃至菩提能捨一切惡知識不？能。 二者、親近善知識不？能。 三（者）、能坐持禁戒乃至命終不犯戒不？能。 四（者）、能讀誦大乘經、問甚深義不？能。 五（者）、能見苦眾生隨力能救護不？能。	一、今能來各各發無上菩提心 四、各各禮拜，敬禮過去際一切佛，敬禮未來際一切佛，敬禮現在際一切諸佛，敬禮般若尊法修多羅藏，敬禮諸大菩薩一切賢聖僧。	序。（第二十節） 善知識，總須自體與授無相戒。見自三身佛。（以下略） 一、今既自歸依三身佛已。與善知識發四弘大願。善知識，一時逐惠能道：眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學（第二十一節） 四、今既懺悔已。與善知識授無相三歸依戒。 歸依覺兩足尊， 歸依正離欲尊， 歸依淨眾中尊。（第二十節）

六、次各稱己名，懺悔罪言：過去未來及現在身口意業、十惡罪，我今至心盡懺悔，願罪除滅永不起。五逆罪障重罪准前。譬如明珠投濁水中，以珠力故水即澄清，堪受淨戒。	六、今知識三業清淨。過去未來及現在身口意業四重罪，我今至心盡懺悔，願罪除滅永不起。——七逆罪、五逆罪、十惡業、障重罪。	六、說與善知識無相懺悔，滅三世罪障。（中略）懺者終生不為，悔者知於前非惡業，恒不離心，諸佛前口說無益。我此法門中，永斷不作，名為懺悔。（第二十二節）
七、菩薩戒是持心戒，以佛性為戒性。心瞥起即違佛性，是破菩薩戒。護持心不起，即順佛性，是持菩薩戒。三說。次各各令結跏趺坐。	七、若求無上菩提，須信佛語，依佛教。經云：諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。各須護持齋戒。若不能齋戒，一切善法，終不能生。	七、與善知識說摩訶般若波羅蜜法。善知識雖念不解，惠能與說，各各聽。

依上表考察禪門的受戒儀軌內容，由於禪宗本來的立場，是採取本覺門的思考方式。所以，主張無相戒的慧能的《壇經》模式所表達的思想，應被承認是禪的戒法。相對地，《方便門》與《壇語》的戒相，正如智顗與安然所傳的各種戒本，顯然地是站在始覺門的立場想沿襲小乘的受戒儀軌，這種見解看來只是常識。三本的類似點是《方便門》與《壇經》都是五門戒儀的形式，亦即採取可納入於：一、歸依自三身佛三唱；二、四弘誓願三唱；三、無相懺悔三唱；四、自性

三歸依戒；五、般若波羅蜜法(12)等五門範圍的簡單形式。然而，應該注意的是《方便門》在懺悔一項，明確標出神秀的漸修立場。通曉三乘經論與四分律儀的神秀，採取時時努力拂拭客塵煩惱的立場，而慧能則述說煩惱即菩提乃至無相懺悔，在這裡可以看出顯著的差異點。

南宗系神會的《壇語》(13)，是神會住於南陽時，向僧俗壇場說法的記錄。據說，此一時期的神會最忠實地繼承並宣揚了慧能的宗旨。(14)

可是，觀看《壇語》的懺悔一項，它的立場與《方便門》完全相同，而與《壇經》卻有很大的差別。或許這是由於神會曾經師事神秀三年(15)所受的影響。再者，神會的三學觀是述說傳統的、並列的三學一等，針對所謂的三學戒，慧能是主張無相戒，兩者的立場有顯著的差異。

另外一個相異點是，並不敘述菩薩戒最重視的三聚淨戒與十重戒，而《壇語》與《壇經》並不言及受戒必須的請師。不過，《壇經》有「逐慧能道」，似乎意味著只有慧能一人為戒師。再者，對於受戒者的適否，《菩薩戒經》等全部說「問遮難」，而禪系的三本都沒有設定過這一點。至於這種形式的受戒儀軌，是否為禪宗初期以來的共通性，從《方便門》與《壇語》來推測，上述形式可能為一般狀況。

那麼，慧能這種飛躍的思想，在道信的時代又是怎樣呢？在禪思想形成期的四祖道信來說，應該是說「瑜伽戒」式的懺悔形式，但是，《楞伽師資記》述及的道信的立場卻引用《普賢觀經》說：

普賢觀經云：一切業障海，皆從妄相生。若欲懺悔者，端坐念實相。是名第一懺悔。併除三毒心、攀緣心、覺觀心。念佛，心心相續，忽然澄寂，更無所緣念。(16)

一讀右文，道信發言的「端坐念實相」是懺悔，與慧能的無相懺悔的想法相似。再者，「併除三毒心、攀緣心、覺觀心。念佛，心心相續，忽然澄寂」與《壇經》所說：

前念後念及今念，念念不被愚迷染。從前惡行，一時自性若除，即是懺悔；……從前諂誑心……從前嫉妒心，自性若除即懺。(17)

的慧能懺悔觀，極為相近。慧能說的無相懺悔，就是要領悟我們的心本來就沒有污穢、沒有罪過，應該念念無念。這表示了所謂理懺的立場，亦即強調佛心就是無住的心，即是無相。

可是，北宗神秀的《觀心論》卻說，由於我們凡夫是愚癡鈍根，經常起貪、瞋、癡三毒心，所以：

> 惑亂身心，沉沒生死，輪迴六道，受諸苦惱。(18)

再說：

> 能超彼三毒惡業，即成佛也，以制三毒則諸惡消滅。(19)

亦即採取所謂的懺悔，是要懺悔超越此三毒的立場。神秀這種事懺的思想反映在他的戒學，才有：

> 若能制得三種毒心，三聚淨戒自然成就。(20)

採用了極為通常的解釋。所以，可以想見東山法門的源流，已經由道信萌生了理事二懺的性格。

要考究北宗禪的性格，必須注意的是北宗禪者當中，認為禪與律同等重要的人比南宗禪者多，此與五世紀後中國北地盛大展開戒律研究大有關連。

(1) 關口真大，〈授菩薩戒儀《達摩本》について〉（印度學佛教學研究九—三）。
(2) 《楞伽師資記》（大正藏八五，一二八六下）。
(3) 《授菩薩戒儀》（大正藏七四，六三三上）。
(4) 關口，前引論文。
(5) 土橋秀高，〈敦煌本受菩薩戒儀考〉（印度學佛教學研究八—一）。

(6) 關口，前引論文。
(7) 森江書店印行，《敦煌出土六祖壇經》。
(8) 宇井伯壽，《禪宗史研究》，第六章〈北宗禪の人人と教說〉。
(9) 《宋高僧傳》，卷第十四，〈釋玄儼傳〉（大正藏五〇，七九五下）。
(10) 同上，卷第十五，〈釋大義傳〉（大正藏五〇，八〇〇中）。
(11) 同上，卷第四，〈釋印宗傳〉（大正藏五〇，七三一中）。
(12) 柳田聖山，〈大乘經戒としての六祖壇經〉（印度學佛教學研究十二—一）。
(13) 鈴木大拙博士言：「壇語應視為是祖述壇經的吧！」（鈴木大拙全集第三卷二九三頁）。
(14) 柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》，一四九頁。
(15) 宇井伯壽，《禪宗史研究》，一九九頁。
(16) 《楞伽師資記》（大正藏八五，一二八七上）。
(17) 鈴木、公田校訂本《敦煌出土六祖壇經》，二一頁。
(18) 《觀心論》（大正藏八五，一二七〇下）。
(19) 同上（大正藏八五，一二七一中）。
(20) 同上。